

STUDIES  
IN  
PHILOSOPHY

A. J. SCHULZ

Wholly set up and printed in Australia  
by The Griffin Press, Adelaide

Registered at the G P O , Adelaide  
for transmission through the post as a book

## C O N T E N T S

### *English Text*

	Page
<u>Summary of Contents</u>	7
I Some Fundamental Considerations	11
II The Development of My Consciousness	41
III The Object Part of My Consciousness	53
IV Other Living Beings in My Consciousness	73
V Various Special Problems	86
VI Reasoning and Syllogisms	97
VII Some Final Problems	128

### *German Text*

<u>Inhaltsverzeichnis</u>	149
I Einige Grundbetrachtungen	153
II Die Entwicklung meines Bewusstseins	188
III Der gegenständliche Teil meines Bewusstseins	202
IV Mein Bewusstsein, mein Weltall	223
V Verschiedene <u>Grundfragen</u>	237
VI Das Schlussfolgern und die Schlusswortgefuge	249
VII Einige letzte Fragen	282



## TABLE OF CONTENTS

### CHAPTER I

#### *Some Fundamental Considerations*

1. This treatise will have reference to the “elements” and the chief kinds of structures and processes of “the universe” as a whole.
2. Since the treatise in itself will consist of sentences, it will be in place to begin with the consideration of sentences in general and of the processes of which they form a part.
3. An initial problem.—While I am considering and writing about “the universe”, am not I and my words during that time also part of “the universe”? Further problems that follow from this one.
4. That which at any particular moment one *was* there may be richer (more complex) than that which at the corresponding preceding moment *is* there.
5. Words cannot refer to themselves.
- 6. The differentiation of the universe to I and not-I and beyond. Preliminary consideration.
7. Time.
8. Somewhat more detailed consideration of the differentiation of the universe to I and not-I and beyond.
9. Existent and non-existent, implicit and explicit, and inchoately and regressively implicit.
10. Processes
11. Analysis of I, not-I and the relations between these.
12. Science, natural science and philosophy.

### CHAPTER II

#### *The Development of My Consciousness*

1. In so far as I am considering the development of my consciousness I am conscious of something that is past, and indeed a succession of past totalities involving gradations and thus forming processes.
2. My knowledge of the development of my earlier consciousness (as a whole or in parts) is an ideational construction on the basis of analogy with ideationally *re*-constructed (remembered) more recent processes of consciousness.—Recapitulation regarding the difference between a difference having or not having “existed” in the past and its having been vaguely or clearly, implicitly or explicitly, “cognised” by me.

### *Studies in Philosophy*

3. The development of a conative unit—from blind impulse to foreseeing impulse and to habit.
4. The development of a conative unit to comparative deliberation, choice and willing.
5. The development of further conative units
6. Some further questions relating to willing:
  - (1) Deliberation is in itself a process of thinking.—Something concerning thinking in general.
  - (2) The consequences thought of may be comparatively simple or more or less numerous, including mediate as well as immediate ones.
  - (3) It is always the totality of consequences (as far as thought of at all) that are weighed during deliberation
  - (4) Consideration of the “pleasure theory” in general deferred to later.
  - (5) General principles and particular situations.
  - (6) The influence of more or less extremely slightly differentiated factors during deliberation
  - (7) My deliberation develops into my willing without any further influence “from without”.
  - (8) Irresolution
  - (9) The absence of “external” action
  - (10) Among the consequences thought of the decisive one is the “motive”.
  - (11) It is the totality of consequences cognised that constitutes my “aim” and for which I am responsible.
  - (12) It is the objective, not the subjective, consequence that is my aim.
  - (13) The so-called Paradox of Hedonism
  - (14) The “why” or “cause” of my willing X.
  - (15) The freedom of “my” willing
7. “I and not-I co-operators in the development of my universe.”

## CHAPTER III

### *The Object Part of My Consciousness or of My Universe as Such*

1. The course of development of my object consciousness in general.
2. The chief kinds of synorisms and syllogisms corresponding to the series of stages within individual volitional conative units.
3. The difference between “sensory” and “imaginal” (ideational) qualities in general.
4. “Being” (existence) and the variety of its conditions
5. “Material” and “mental”.
6. Concepts, conceptual expressions and symbols.
7. Number symbols.

### *Table of Contents*

8. The process "I remember X".
9. Truth.
10. Belief.
11. Science.

### CHAPTER IV

#### *Other Living Beings in My Consciousness, My Universe as Such*

1. My consciousness and my body.
2. The consciousness and body of beings other than myself (especially other human beings)
  - (1) The basic process is here always the "purely material" one.
  - (2) But in connection with this I may imagine (conceive) "mental" factors and processes as a "middle link".
  - (3) More usually, however, in connection therewith is my "in-living" of the other's consciousness.
3. The relation between "body" and "mind".
4. Determinism or freedom of the will with regard to others.

### CHAPTER V

#### *Various Special Problems*

1. Change.
2. Quantity.
3. Number.
4. Force.
5. "My" universe and "the" universe.
6. Psychology, philosophy and the natural sciences
7. The reproach of "unprogressiveness" of philosophy in comparison with natural science.
8. Health.

### CHAPTER VI

#### *Reasoning and Syllogisms*

1. The aim of this chapter.
2. Preliminary remarks.
  - (1) Words and their "appropriateness" in general.
  - (2) If the "most appropriate" terms are chosen, then the (complete) verbal expression of reasoning in every case without exception has the form of one or other sub-variety of analogical syllogisms (or a combination of such).
  - (3) There are twelve sub-varieties of analogical syllogisms.
  - (4) Procedure in the following.
3. Syllogisms of the first figure—first sub-variety, dealing with "objects" (in the general sense of the term).

*Studies in Philosophy*

4. Syllogisms of the first figure—dealing with “words or verbal expressions” (with reference to the function).
5. The so-called “immediate inferences”.
6. The second, third and fourth figures of the syllogism.
7. Hypothetical syllogisms.
8. Logical “axioms”.
9. Mathematical reasoning.
10. Modus tollens.
11. Disjunctive reasoning.
12. The dilemma.
13. Induction.
14. Addition comments on “cause”.
15. Explanation.
16. Recapitulation on language.
17. Fallacies.

CHAPTER VII  
SOME FINAL PROBLEMS

1. The “unconscious”.
2. Regarding the continuity of “my” consciousness from birth until “death”.
3. Differentiation at all.
4. The “first cause”.
5. My unfolding universe.
6. Differentiation and unification.
7. Once differentiated—continued possibility of “remembrance”.
8. Immortality.
9. Goods and values, and higher and highest way of life.
10. “God”.

## CHAPTER I

### SOME FUNDAMENTAL CONSIDERATIONS

1. This treatise will have reference to the “elements” and the chief kinds of structures and processes of “the universe”.

The problems to be considered will include the chief of those which, more or less vaguely or clearly cognised, have stirred men to wonder and reflection through the ages—problems such as those relating to chance and law, being and becoming, the ultimate constituents of the universe, mind and body, freedom of the will, the existence of God, and others.

However, the approach to these problems will be by way of consideration of matters which, although at first often appearing commonplace and unimportant, may, on closer examination, be found in themselves to present complex problems the solution of which indeed is an indispensable requisite for the solution, or at least the lessening of the obscurities, of the traditional great problems.

The form of expression will in large part be personal, and deliberately so, as demanded by the situation itself. For it is not “philosophy” that investigates such problems, but philosophers, and indeed ultimately each one must do the investigating for himself, however immeasurably indebted he may be to those who have grappled with the problems before him. However, as the writer in his expressing makes use of the words *I* and *my* and *me*, so the reader in his interpreting must understand these same words as in the first place applying to his own case, in as much as it is only by way of such provisional acceptation (as it were) of the views of the other that these views can be justly appraised.

2. The treatise when completed will in itself of course consist of sentences. It therefore seems desirable to begin by considering sentences—sentences in general and their connection with the processes of knowing, feeling and willing which will have preceded and accompanied the writing of them at this stage.

(1) One part of the total process with which my writing of the sentences is connected is my hope that my words may produce certain effects with regard to other persons, including more immediately the effect that the other persons’ “consciousness” may come to include certain thoughts “corresponding” to certain thoughts of my own.

What I anticipate as to the effect of my sentence in the consciousness of others is an inference based upon what I remember as to the effect in my own consciousness of similar sentences heard or read by me in the past. Hence it will be desirable to begin with the consideration of words which I myself perceive. I shall here

consider more particularly my *hearing* of words, since this is simpler than my reading words, and since the latter, although somewhat more complex, involves nothing additional that is of importance for our immediate problem. It is not the function of individual words as such that is to be considered, but the function of the chief parts of a sentence, whether such parts are single words or groups of words. Moreover, it will suffice to take as an example a very simple sentence such as, say. "The red rose is faded."

Grammatically two chief parts are distinguished in such a sentence, namely, subject and predicate, but logically three parts, namely, subject term, copula and predicate term. In as much as the latter gives recognition to the word "is", with which we shall both now and later be particularly concerned, the three-part analysis will be the more useful for our present purpose.

With regard to a heard sentence, now, we can distinguish between the mere sounds as such and the meaning (images, thoughts, etc.) which the sounds "call up".

It seems evident enough that the subject term "the red rose" as a series of sounds calls up (suggests, causes, is followed in our consciousness by) a system of imagery (thoughts, etc.) of some object or situation—although always of necessity also of some sort of background or setting, however indefinite. Let us call this meaning part the "raw material" of our thought, or raw material for our thinking—"raw" material in view of what is subsequently "formed" or "made" of it.

The predicate *as a whole* changes (qualifies or modifies or alters) this "raw material" or its "setting".

However, the subject term as a whole is often (as here) itself complex and each part has its own function. The "simple subject" ("rose") calls up or suggests imagery or thought which may be called "the primary raw material". The "enlargement (adjunct) of the subject" ("the red") brings about or causes "a preliminary change of the raw material (or its background)"—the product so far, however, still remaining "raw material" in view of the further process which is to take place.

The copula, "is", may or may not have several functions, but one of its functions, and indeed (so it is here held) its chief function, is that of acting as a kind of "signal" that now the *essential and final modification* of the "raw material" is to take place. (Its other possible functions will be considered later.)

Thereupon the "predicate term" (the predicate minus the copula) causes the "essential and final modification of the raw material" (or of its setting) already referred to. (The sub-functions of the several parts of a more complex predicate need not for present purposes be considered.)

A verb having the form of, say, "gives" includes in its functions both that of the copula "is" and that of the predicate term

### *Some Fundamental Considerations*

“giving”, although with differences in other respects which it seems permissible to leave undiscussed in the present connection

However, it is of high importance to note that the words of a sentence often “give” a meaning (and are intended to give meaning) which would be more clearly given if other or additional words were used. Thus we can distinguish between the literal and the conventional (metaphorical, etc) meanings, and again between explicit and implicit meanings, and so on. Thus (to consider only a few examples), “I am going to town” would “literally” mean that I am going at the present moment, but the words are commonly intended to mean “I shall go at some time in the future”. Similarly (as we shall see more clearly later) a generalisation such as “Iron when heated expands” is ordinarily intended to mean that which would be more fully and clearly conveyed by a whole syllogism (In the past whenever there was iron, and it was heated, it expanded; if in the future . . . ; then it would probably . . .). Similarly an expression such as “God is” means “God is existent” or “God is really existent”. “There is a thunder storm” ordinarily means “There is now a thunder storm”, and, in particular, a definition such as “A colt is a young horse” means “That which is meant by the word ‘colt’ is identical with that which is meant by the words ‘young horse’”. The meaning actually intended may be conveyed indirectly with the help of context, tone of voice and in various other ways.

Conversely sentences of different form may give (and be intended to give) essentially the same meaning.

It may be noted that a sentence which is a *request or command*, such as “Close the door”, essentially means “I request or command you to close the door”.

On the other hand a *question* involves in the first place the function of an incomplete statement sentence and then the function of a request or command. Thus “Where is the book?” functions as “The book is . . . where?” of which the first part functions exactly like the statement sentence beginning “The book is . . .” and the second part functions like the request or command (indeed the double command). “Complete the thought for yourself, and then express your thought in words”

(2) In so far as I myself am using words in addressing some other person the process is more complex. For the present it may suffice to note that there are a number of stages or phases of which the chief are

- a. First: I perceive or think of some object in a total objective situation.
- b. Secondly I in addition perceive or think of some other person—and, on the basis of what I observe or think as to his physical attitude and expressions, I infer the nature of his consciousness, particularly what he is just now perceiving or thinking.

- c. Thirdly: I in addition think of, and wish to bring about, this or that physical change in him (for instance some "expression of assent") and as a means thereto I imagine (think of) and wish to bring about, some change in the other's consciousness, more particularly some change in his sensations and thoughts and through these his feelings and willing.
- d. Fourthly I in addition think of the appropriate means (here, sounds) which may bring about the change desired.
- e. Fifthly: In the presence of most of the previously mentioned factors I utter the words.
- f. Sixthly (and for present purposes finally): I, in addition to some of the previously mentioned factors, again take note of his bodily attitude and expressions (particularly, for instance, if his expression is one of dissent) and on the basis of this I infer his present consciousness—what he is probably hearing and thinks in the way of meaning and what he feels in connection with it—comparing this with what I had intended him to have, and so judge whether my anticipation of the effect of my utterance was justified

One of the stages might perhaps be represented by a simple diagram such as:

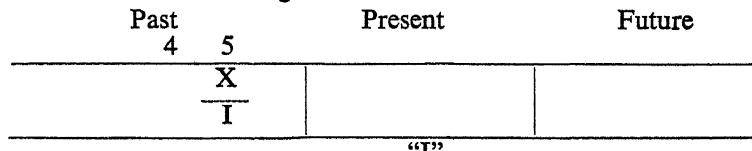


where the upper part represents my object consciousness and the lower part (in retrospect) my subject consciousness.

(It may be intercalated here that a good deal of use of diagrams will be made in this treatise. Against possible objections it may be urged that diagrams are of course not intended to be pictures, but that they can in a representative way well enough explain the nature of various kinds of relationships. After all such things as musical symbols, for instance, only form a kind of "diagram" which yet, however, are able clearly to indicate the sound and time relations that are meant.)

The whole process is *in retrospect* recognised to have been complex, and indeed closer analysis increasingly reveals an enormous complexity. It must suffice at this stage of the present investigation to refer to a few chief points. Even so there must be "taken for granted" much that can be explicitly dealt with only at a later stage.

Some of the parts may perhaps be more easily explained by means of some such diagram as this:



### *Some Fundamental Considerations*

This diagram is intended to show that the "present time" during which I said "There is an X" is now a "past" present time. During the "former" present time, "that which is there" is X. On the other hand at the "present" present time "that which was there" (that which is in the past) is "I conscious of X".

If the "present time" stage is one like that which in the above was called "stage five", then "that which is there in the past present time" ("that which was there") is "I (including the experience involved in the utterance of the words 'There is X') conscious of X". [But, be it particularly noted, *not*: "I (including the experience involved in the utterance of the words 'There is I conscious of X')."] (The experience of the utterance of words as part of the I will be further considered later.)

Further: at such a stage five, seen in retrospect as a "past present time", the words themselves, being part of the I of that past present time, are numerically distinct from the X of that past present stage. It is obvious that at that past present time the words did not "refer to" themselves, and that "that which was referred to" at the time (namely X) did not, for its part, include the words (these being in the subject consciousness). Even if the words were "The whole universe of the present moment", the whole universe of the moment is (in the diagram) represented by X, but, as already stated, the words themselves of that time belong to the I consciousness.

With regard to a past "present time" stage of the kind which in the above was called "stage 4", it may be recognised that "that which is there in the probable future" (namely, what I at the time may anticipate as to the probable effect of my words—an effect at that stage only "objectively thought" by me—in the consciousness of the other person), is an inference based upon what "was there" in the way of thought effects "in a more distant past" when heard words came into my own consciousness. The matter is somewhat complex and will, it is hoped, become clearer after certain other matters have been discussed. For the present it may suffice to say that the inference here in question involves the thought of previous I and not-I, and the experience of a corresponding I and not-I of someone else (an experience which will be more fully considered later as one of "in-living" the other's consciousness). The reasoning is a thought system of which the corresponding word system would be somewhat as follows.

*In the past, when I heard these or those words, I had these or those thoughts;*

*If there should again be an I (my own or that of another "inlived" by me),*

*And if this I should again hear words similar to the previous ones,*

*Then this I would (probably) again have similar thoughts.*

(3) A little more may be said with regard to my seeking, and, if successful, finding, and then applying, and then checking the results of, "the most appropriate words".

It has already been noted under (2) above that at the stage more or less immediately preceding the stage of seeking words, I have been thinking about the universe itself and its parts, and this must of course be recognised as the most fundamental part of the process of "philosophising", calling for much patient and even strenuous mental labour—but the searching for "the most appropriate words" and the checking of the results of their application likewise involves difficulties. It may suffice here to consider only a later stage of this process.

If I, having chosen and written down my words, should subsequently sensorily experience (directly or indirectly) the other person's expressions of assent, I should ordinarily of course feel some pleasure and should proceed to further investigation and (if circumstances permitted) to further writing.

On the other hand I might well experience the other's dissent. This would naturally awaken some feeling of disappointment in me, and I thus affected should thereupon ordinarily do one or other (or both) of two things.

On the one hand I should again examine my universe carefully. This in turn might lead to one or other of two effects, namely. (1) I might find the parts and relationships to be more or less different from what I found before, or (2) I might find that they were as before, perhaps even more clearly than before.

In the former case I should naturally have to choose and write down different words (and then again await the other's expressions).

In the second case I should at least re-examine my previous words and consider whether I could still regard them as appropriate. I might thus, of course, come to believe that other words would be more appropriate, but I might on the contrary believe (perhaps even more definitely than before) that my words were and still are the most appropriate that I could think of, and I should therefore leave them stand or repeat them.

Beyond this I cannot go. I cannot do more than examine my universe as carefully as I can and choose my words (single words, phrases, more complex expressions) as carefully as I can. But even if one does not immediately receive assent one may, of course, hope that it might come later, when the "others" have, perhaps by a different route, reached views which make those now offered seem more acceptable.

However, a further point may be urged with regard to my choice of words (without at present going into the full complexity of the process). If I have reason to believe that a word which occurs to me might not evoke the other person's assent, because, say, the other (as I have reason to believe) has not understood

### *Some Fundamental Considerations*

its meaning or has understood it (from my point of view) wrongly, there is ultimately only one thing I can do about it (in so far as I still believe that my word is the appropriate one, if but properly understood), namely, I make clear the meaning of one word by means of another word which I believe might be more likely to call up the desired meaning in the other's consciousness. That is, I use a synonym or synonymous expression, perhaps offering several such in so far as I regard them as having at least essentially the same meaning ("essentially" here itself meaning: "with regard to the particular purpose"). Sometimes I may hope to achieve my purpose by means of a combination of several words each of which contributes a part to the total effect desired. (I am here considering only the "indirect" method of verbal explanation, which consists as stated in offering synonyms or synonymous expressions, not the "direct" method, which is possible only with regard to objects which I can make "sensory" to the other person—showing actual objects, etc.)

However, the difficulty is not one of terminology alone. It is here held that in so far as philosophy is the study of the universe as a whole and as a unity, it is in the main a study of the universe as differentiated into I and not-I, and indeed largely as differentiated into I and not-I, and the latter further differentiated to a subordinate I and not-I. Philosophic insight is thus not a matter of differentiating and relating with regard to sensory factors only, but also (and in particular) with regard to ideational factors, and here again, not only with vivid imagery but also (and again, in particular) with much that is abstract, implicit, merely adumbrated thought—as well as with feelings. It is, in the first place, a matter of "grace" to be granted "rich" thoughts and feelings at all (as will be further considered later on), and it is a matter of further grace if, in subsequent "introspective" analysis, differences and relationships, actual or probable, can be developed to greater clarity. Such "grace" ordinarily comes only after years of "co-operative" self discipline and searching. And when the investigator then expresses in words what he to the best of his ability believes to be "facts", and yet, in spite of repeated re-examination and repeated reconsideration of his verbal expressions, continues to meet with dissent on the part of his reader, then he may be not wholly unjustified in thinking that his reader on his part may perhaps not yet have had that kind of experience, that "vision", which is at the time in question—possibly because he may as yet not have had certain earlier experiences, recognition of certain differences and relationships, which are the indispensable precondition for the recognition of the further differences and relationships. Of course it may later become evident that the objector on his part had the deeper insight and had recognised the superficiality and even erroneousness of the other's views. And the original writer himself becomes a reader and (if indeed

he has not in the meantime done so through his own further investigation) comes to recognise his earlier shortcomings. However, at the time itself he can only believe what he believes—and must leave the rest to the future

With reference to the twofold activity of I considering my universe and I choosing and writing down words, another difficulty becomes apparent. Although I, at any given time, may be conscious of an indefinitely large number of parts and processes of my universe as a whole, it is at every stage only some single part or aspect which stands forth prominently at any particular "present time", and I can hope to call up only a single part or aspect at a time in the consciousness of the other person. I have simply to assume that other thoughts and cognitions which are necessary for the receiving and judging of the new thought are already present or can be called up indirectly by implication through the thought called up directly. In other words, for the time being there is a good deal that must be "taken for granted" and which must be referred to expressly point for point later on.

### *3. An initial problem.*

I can now proceed with the consideration of "the universe" itself ("the universe" in the sense of "the totality of that which is there or exists") and with the writing of sentences about it.

However, at once a problem presents itself. It is this: in so far as I am considering and writing about "the universe", am I together with my words—or am I not—a part of this "the universe"?

If *yes*, then it must be true that I am sometimes considering myself together with my words ("I" sometimes consider and write about "I" and "my words" sometimes have reference to themselves).

If *no*, then it at least seems that I am considering and writing about not "the" universe but only "my" universe.

The answer to this is: *no*, in so far as I am considering and writing about "the universe", I am not considering and writing about myself (the *same* "I") and my words do not have reference to themselves.

And even although the answer to the given question is thus *no*, it is still not true that I am considering and describing merely "my" universe. I am still considering and describing "the" universe. For I am considering and describing something which (as noted just above) does not include "I" and my words. Otherwise expressed, I am considering and describing *not* "a lesser something *plus I*", "a lesser something *that is in some relation to I*"—in relation to I as something *that belongs to me*, or something *that is mine*".

The rest of the present chapter may help to make clearer these points—together with a few others more or less immediately connected with them.

## Some Fundamental Considerations

4. At any particular moment two "that which WAS there at moment one" may be richer (more complex) than "that which IS there" at the corresponding moment one.

In what way this can be may perhaps be most readily recognised with regard to verbal expressions themselves.

Suppose that at the present moment (call it moment one): "There is a book."

But now, at the new present moment (call it moment two): "There is . . . (whatever it may be—here not further considered), and there was (is in the past) a book and also the words 'There is a book'."

It is evident, therefore, that that which at moment two "was there" ("is in the past") may be richer than that which at the corresponding preceding moment one "is" there.

Of course it may be that at moment one: "There is a book and also the words 'There is a book'."

In this case, at moment two: "There is . . . (whatever it may be—here not further considered), and there was (is in the past): a book and also the words 'There is a book and also the words: There is a book'."

Hence it is still true that that, which at moment two was there may be more complex than that which at the corresponding moment one is there.

We may further recognise that the additional something which thus at moment two was there (is in the past), includes not merely the word sounds (or black marks on white paper), but also all that we may call the subjective feelings of the activity of expression, as well as feelings of pleasure or displeasure—and indeed the whole "subjective experience" (more correctly, the subject part of experience)—or more simply "the I".

In anticipation of what is to be considered in paragraph 5, it may be noted that the point considered above is valid even if the "object" is not merely a book but "the universe", and the words not merely "there is a book" but "there is the universe".

### 5. Words cannot refer to themselves.

If I hear the word "book" I have an auditory sensation and thereupon call up the image of the appropriate object (or I may look in a certain direction and perceive the object). In this case I could say that the word which I hear "refers to" the object (here the book) which I imagine or perceive.

And in so far as I am speaking to another person, then this person could say that the words refer to that object.

On the other hand, in so far as I hear the words "these present words", I have an auditory sensation but do not call up the image of an object (nor do I have additional percepts). (And correspondingly if I am addressing another person.) In this case the words do not "refer to" anything.

The case is as if I heard a sound such as “oo” and then heard the words “. . . is a dull sound”. Just so I may hear the *sounds* “these present words” and then hear the words “. . . are short words (or English words”, etc ).

In short words such as “these present words” do not “refer to” (do not have “reference to”) anything. They are themselves the *object*, and it is the *further* words (“are short words”, etc ) which “refer to” these *objects*

*6 Differentiation of “the universe” to I and not-I and beyond—Preliminary consideration.*

This may well be regarded as the most important differentiation in “the universe”. For the present it may suffice to note the principal stages

At *stage one*. “There is the (undifferentiated) universe.” (Undifferentiated in respect to what is here under consideration, although more or less richly differentiated in other respects )

At *stage two*. “There is the universe differentiated into I and not-I” At this stage “the universe” is *consciousness*, namely “I conscious of the (my) not-I.” (We shall recognise that at this stage the universe, although “consciousness” is not yet “my” consciousness )

At *stage three* “There is the universe differentiated into (what may here for the sake of simplicity be immediately designated) I two and not-I two, the latter being further differentiated into I one and not-I one. At this stage “the universe” is *self-consciousness*, namely “I (but be it noted I two) conscious of I (but be it noted I one) as conscious of my (I one’s) not-I” (We shall recognise later that at this stage “the universe”, although “self-consciousness” is not yet “my” self-consciousness )

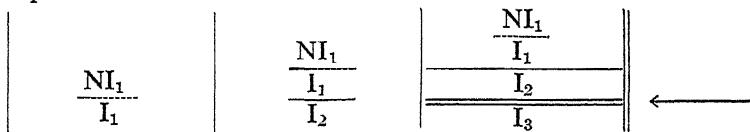
At *stage four*: “There is the universe differentiated into I three and not-I three, the latter differentiated into I two and not-I two, the latter part further differentiated into I one and not-I one.” Otherwise expressed: “There is the universe differentiated into I three conscious of I two as conscious of I one as conscious of not-I one.” At this stage “the universe” might perhaps be designated “self-self-consciousness” But it is more important to note that at this stage I (but now I three) am conscious of my (I three’s) self-consciousness (namely, I two conscious of I one as conscious of not-I one) (What is here meant may perhaps be more readily understood by means of a diagram such as that given a little lower down than by words ) However, there are certain other differentiations present. These may perhaps best be explained with respect to stage four.

There is *at present*: the universe differentiated to I three and I two and I one and not-I one—but there *was* there (is in the past):

### Some Fundamental Considerations

- (a) In the more distant past (that of stage one): the (undifferentiated) universe *and* I (writing the words "There is the undifferentiated universe"), or, in reverse order: I and the undifferentiated universe. (Note that, in accordance with what was said in par. 4: stage one "in the past", namely that which "was" stage one, includes: I which (who) at stage one "is" ("am") not "present" at all;
- (b) In the somewhat less distant past (that of stage two): the universe differentiated to I two and not-I two, the latter further differentiated to I one and not-I one. (Note that stage two "in the past", namely that which "was" stage two, includes I two, which "is" not "present" at stage two "in the present".)
- (c) In the more immediate past (that of stage three): the universe differentiated to I three and not-I three, the latter differentiated to subordinate I two and not-I two, the latter part differentiated to still more subordinate I one and not-I one. (Again note that stage three "in the past", namely that which "was" stage three, includes I three which "is" not "present" at stage three "in the present" )

The total past as here considered—without regard to the "present" or the "future"—might perhaps be diagrammatically represented somewhat thus:



That is, in retrospect (as explained in par. 4) that which "was" there with regard to each stage, is more richly differentiated than that which "is" there at the corresponding stage.

Moreover: such a series, viewed in retrospect, is "the (past) process of development", here "the process of development of 'the universe' to I and not-I and beyond". (The nature of a "process" in general will be further considered in a later paragraph.)

The differentiations are indicated in the diagram as they "were" there at the different stages.

In so far as differentiations are considered "in themselves" they, whether extremely slight or very great, are either there or not there (existent or not existent). On the other hand, differences within any not-I, and considered as objects to an I (that is, as something known to an I, or cognised by an I) may be in various degrees vague (indistinct, implicit) or on the contrary clear (distinct, explicit). More will be said about this in a later paragraph.

7. Time.

(1) If we formulate our question even as simply as: "What is time?" there is implied an answer having the form. "Time is X" We have already considered the function of the word "is" in such a sentence, and have noted that it is not (at least not primarily) that of temporal localisation but that of serving as a signal for a different purpose

We may emphasise the point again by considering the case in which the words are, say, "X is past, Y is present, Z is future". If first we consider the matter from the point of view of ourselves being "stimulated to speak" by X and Y and Z, then it is evident that X and Y and Z are "localised" (whatever this term might mean) in some kind of past and present and future "division" respectively, and that it is not because X and Y and Z "are" in any "present now" that we use the term "is". And, secondly, if we consider our utterance with reference to its effect on our hearer's consciousness, it is evident that we wish to have the X and the Y and the Z (as things "thought of") properly "localised" (again, whatever this term might mean) in their appropriate three distinct "divisions". And therefore it becomes particularly evident that the function of the word "is" is here not expected to be, and is not, a "temporally localising" one. For it would be absurd to wish to localise the "X" for instance in the "present division" (whatever that term might mean) of our hearer's object consciousness, and then to "move" it "back" to the "past division".

But there is a further special case, namely that in which our words are, say, "the totality of past and present and future". How is this *totality* "localised" in time? The answer is, that it is "localised" partly in the past, partly in the present, and partly in the future. And it is still true that the words themselves are, from the point of view of *that same moment*, not temporally localised at all

We have so far reached a conclusion which may seem comparatively obvious, but which will in the sequel be found to have a new significance. And this conclusion is, that a sentence such as "X is past, Y is present, and Z is future" has reference to a three-fold "division of the object consciousness". In some way or other there are in the object consciousness three "parts" or "fields" or "divisions"—one being the "past", the other the "present", and the third the "future". The important question in connection with our problem is, of course, what is the nature of these "divisions"? I for my part believe that these divisions are a kind of *spatial* divisions—but to this point we shall have to return later.

(2) But now we have to take a still wider view and consider a still more difficult point. We have seen that in the case of a sentence such as "The rose is faded" the copula in itself has

### Some Fundamental Considerations

strictly no temporalising function although it nevertheless commonly has the subsidiary function of suggesting "is now". The situation (process): I simultaneous with my present object (the rose with its setting) and at the same time writing (saying) the words "The rose is faded" might (as seen in retrospect) diagrammatically be represented somewhat thus:

$$\begin{array}{c} X \\ \hline I \end{array}$$

However, a sentence such as "X is past, Y is present, and Z is future" is written (uttered) in the presence of an object consciousness differentiated into three "time" divisions:

$$\begin{array}{c|c|c} X & Y & Z \\ \hline I \end{array}$$

The matter becomes somewhat more complex when the sentence is such as: "X was in the past, Y was in the present, and Z was in the future." Diagrammatically represented.

$$\begin{array}{c|c|c|c} X & Y & Z & \\ \hline I & & & \end{array}$$

In this case X is not only "in the past", but in the past division of the past. ("I" should be having that experience of writing or speaking which corresponds to such words as "X was already then in the past, Y was then in the present, and Z was still in the future.")

At a still later moment the matter could be still more complicated. For at such a time the "past" could be recognised to consist of an indefinitely large number (as many as we care to differentiate) of time divisions (less remote and more remote). And each of these again may be a kind of subordinate past or present or future relatively to another—so that, for instance, "yesterday" the day before yesterday was "in the past", yesterday was "in the present", and to-day was still "in the future".

And so the matter may become ever more complex. Actually, however, there is a limit in that I tend to find further differentiation more than I can manage, and in actual life I limit myself to comparatively simple differentiation. That, however, does not alter the fact that there are occasions when I may bring about more complex differentiation, and that I believe that if I had the requisite ability I could differentiate still further.

And indeed it may be noted incidentally that in one way I really can distinguish as many time divisions in the past and in the future as I may care to, and so on *indefinitely*. In such cases, in fact, I first conceive a time division as "small" as I possibly can, thereupon conceive it as *increased in size*, then conceive as small a part as I can of this, then magnify this again, and so as

long as I care to (The same is true with regard to *space*.) This gives a clue to such traditional problems as that regarding Achilles and the tortoise, etc. For it is "I" myself who (in thought) hold up the race, because I am continually dividing and magnifying and then again dividing and magnifying, and so on. But what I thus do *in thought* as to past and future matters is quite a different thing from what I actually experience sensorily at the actual "present time".

(3) But we still have to consider. "What is time?"

It will probably be obvious that the object of reference of this word "time" will include the object of reference of the words "something which includes past, present and future". But "the past, present and future" has already been seen to refer to "divisions" of some kind or other. And therefore "time" will refer to the group of these, and the time *relation* will be a relation (of some kind or other) between any two of these divisions (or "points" between any two of these). Indeed it seems possible to recognise that *each one of the "divisions"* in itself is a *spatial* field. In other words the objective consciousness in whole or in part is *fundamentally "spatial"*.

There can be no doubt that the object consciousness in the case of visual and tactal experience is spatial, and even spatial in its essential nature, that is, the spatiality is not a subsequent addition or construction *after* a "pure or absolute experience of mere visual (or tactal) qualities". Auditory, olfactory and gustatory qualities in themselves have no spatiality but merely acquire a kind of apparent spatiality through association with visual and tactal qualities—especially with what may be called their visual or factual source of origin. Thus a sound is "there" where the musical instrument is, or the singing bird, or the exploding shell, the lightning, etc. We speak of the "volume" of a sound, penetratingness of an odour, and so on, but here also it is because, for instance, we are still aware of the sound or the odour even if bodily we are moving at some distance from the source—and so in other cases. And sound and light "waves" are of course merely ideational constructs, not in themselves sound or light.

Let us now return to the question regarding the spatiality itself. Relations of contiguity or separateness, of nearness or distance, etc., between any two points within such a *single "field"* are *spatial* relations in the ordinary sense of the term.

But any such a "field" as a whole is a "totality of consciousness" in a subordinate sense. The "past field" and the "present field" and the "future field" each represents a totality of a kind, namely "a past totality", "a present totality" and "a future totality".

A single "past field" must be distinguished from the whole possible series of "past fields". "A past field" is that which was a

### *Some Fundamental Considerations*

“totality” of some particular “present stretch”. “The past as a whole” consists merely of an indefinite number of different “fields”, one for each individual “present stretch”. (To this matter we shall return later.)

And this brings us to the point which particularly concerns us here—a relation of contiguity or separateness *within any one field* (as considered above) is a *spatial* relation. On the other hand a relation of contiguity or separateness *between any two such fields* (or between any point or object within one such field and any point or object within any other such field)—such a relation is a *temporal* relation or a relation of time.

If this is so, the similarity and the difference between spatial and temporal relations becomes clear.

That there is a striking resemblance is at least to some extent suggested by our very language. It seems quite impossible to avoid the use of such expressions as “distance” of time, “nearness” in time, “length” of time, etc. This is not likely to be wholly a matter of chance or casual metaphor. And science and mathematics find numerous relations between space and time.

It may be emphasised that it is not here urged that a time relation is the same thing as a space relation. A spatial relation (in the usual sense of the term) exists between two points within a single field of the kind described above, whereas a temporal relation exists between two different fields or points in two different fields—each field being a “subordinate” totality as explained.

If now it should be asked how there can be a “total” field within a “total” field, we should have to repeat our earlier explanation.

The object which is referred to when the expression “the present total field” is uttered at moment *one*, is only a part (namely a “past” part) of that which is referred to when the expression “the present total field” is uttered at moment *two*. And both are merely a part (namely a “past part”, with “a more remote past part” and “a less remote past part of “the present total field” of moment *three*. And so on (theoretically at least)

• ad infinitum.

And this explains how a time relation (for instance the time relation “between yesterday and to-day” can somehow yet “be”—even in the sense of “being (existing) now”. It exists *now* because it is within the “present total objective field”. But this “present” field in such a case may include three “sub-fields” (past, “present” in a subordinate sense, and future). Hence the “spatial” relation between any such sub-fields is to this extent a “temporal” relation, and yet, as within the wider “present” field, it “is or exists now”. And in such a case the same one relation is obviously both a “spatial” and a “temporal” relation—the latter in so far as it connects two “sub-fields”, the former in so far as it is within one single (wider) “field” (the wider present).

Any "present" division may be as "wide" or as "narrow" as we care to make it for any particular purpose. Thus "the present time" may mean the present instant, or minute, or day, or year, or century, etc.

On the other hand a division such as the past (or future) may (as already stated above) have subdivisions such as the more immediate or more remote past (or future), and indeed may consist of a number of parts, indeed as many as we care or are able to "make" (or "recall"). Thus "the past", according to this view, consists of a "series of pictures (however "abstract" many or most of the qualities may be), each "picture", however, being itself a complete unity corresponding to a "totality" as a subordinate unit as explained above. Of course ordinarily we do not "remember" the (theoretically possible) whole of such a totality but merely such parts as seem relevant to us for our particular purpose or need.

(4) It may be added that "time" as a thing *known* and *named* "is" something which "is" at the time objectively existent. On the other hand "the living experience of time" is "a subjective experience together with an objectively experienced time in so far as the subject experience includes those feelings which are caused by (are based upon) the objective cognised time"—which of course can itself be *known* and *named* (as "the living experience of time") only when it is itself an object *at some later time*.

#### *8. Somewhat more detailed consideration of the differentiation of the universe to I and not-I and beyond.*

It may be in place again to refer to the point mentioned in par. 4, namely that "that which is there" at some moment one may be less complex than "that which was there" ("that which is in the past") at moment two. So that, if at moment one. "There is the universe", then at moment two. "There is . . . (whatever there may be—here not further considered), and there *was* there: the universe *and also* I uttering the words. "There is the universe," and so on at higher stages.

We may now proceed to a somewhat fuller consideration of the stages.

(1) Let it be that at stage one: "There is the universe" (not differentiated into I and not-I) This might be symbolically represented by, say, "U" and need not here be further analysed.

(2) Let it be that at stage two: "There is the universe differentiated into I and not-I" (or: "There is the universe consisting of I conscious [or aware or cognisant] of not-I"). At this stage "the universe" is *consciousness*. But it is not "my" consciousness. What is "mine" is the not-I, but this is not yet differentiated to subordinate I and not-I. Therefore this "my" not-I is not yet "my" consciousness. However, this "my not-I" is "the universe known to me (I)", or "the universe which I know".

### Some Fundamental Considerations

But further: as we have seen in par. 7, this "the universe known to me" is differentiated to a past part, a present part and a future part. It might be diagrammatically represented somewhat thus:

$$\frac{\text{NI}_2}{\text{I}_2} = \frac{\frac{\text{NI}_1}{\text{I}_1}}{\text{I}_2} \quad \text{NI} \quad \frac{\text{---}}{\text{I}_2}$$

[Note: The whole of that which in the diagram lies above the longer horizontal line represents my (I two's) not-I (here called not-I two) at this stage. That which is in the possible future may here be disregarded. That which is in the past (that which "was there") is indicated in accordance with the explanation previously given. That which is in the "present" part of "the not-I two" is in itself not yet differentiated into a subordinate I and not-I, and indeed it corresponds in this respect essentially to what is shown as NI.1 in the "past" part.]

In so far as I two am conscious of a *past* I (now called I one) conscious of (and uttering the words "There is the universe" with regard to) the not-I (now called not-I one)—to this extent I two am conscious of a *past consciousness*. And the fact of I two being conscious of the I one in the past conscious of my (I one's) not-I one, is my (I two's) *self-consciousness with regard to the past*—I two am conscious of my past consciousness. However, it may again be stressed that the I two and the former I one are numerically distinct.

(3) Let it be that at *stage three*. "there is the universe differentiated into I two knowing not-I two. The simple diagrammatical expression would be:

$$\frac{\text{NI}_2}{\text{I}_2}$$

But in as much as the not-I two involves past, present and future divisions the diagram could be given thus:

$$\frac{\text{---}}{\text{I}_2}$$

But we have now to note (in accordance with what was said in par. 4) that the past part of the total not-I two ("that which *was there*") includes "the universe" of stage two (as it "is there" at stage two) and also "an I (uttering the words. 'There is a universe differentiated to I and not-I')". And the present part of the total not-I two would include an I conscious of a not-I.

In this case "I being conscious of the past" must therefore involve *three* numerically distinct I's, as can more readily be seen from a diagram such as:

$$\frac{\text{NI}_3}{\text{I}_3} = \frac{\frac{\text{NI}_1}{\text{I}_1}}{\text{I}_2} \quad \text{NI} \quad \frac{\text{---}}{\text{I}_2} \quad \frac{\text{NI}_2}{\text{I}_2} \quad \frac{\text{---}}{\text{I}_3}$$

### *Studies in Philosophy*

At this stage there is (with reference to the *past*): *self-self-consciousness* (I three conscious of my—I three's past self-consciousness)

(4) At still higher stages the totality would be very much more complex

(5) Of these various "stages" the higher one of course always presupposes the lower ones. *However, the stages alternate among themselves in many different ways.*

Sometimes (at some "present times") the totality (the universe) is differentiated (with respect to the parts here under consideration) only to what has in the above been called stage one. But fairly frequently it has the complexity of stage two. And at times (during introspection) it has the complexity of stage three or even four. Considered in retrospect the complexity has been continually fluctuating.

Considered without reference to the I (of whatever grade) any "difference" is simply either there or not there (existent or not existent)

On the other hand as part of "the universe as known to me" any difference may have any degree of vagueness or distinctness. More about this in the next paragraph

#### *9. Existent and non-existent, indistinct and distinct, and inchoately and regressively indistinct.*

In so far as "the universe" (the totality of that which is there or existent) is not differentiated to I and not-I, and also in so far as the not-I (of any other stage) is considered in itself, "independently" of the I (as far as this is possible), then the totality may well be differentiated in other respects into more or less numerous parts and, of necessity, with the parts also relations of at least "difference" between the parts

In this case any particular difference may be slight or great, but it cannot in itself be vague or indefinite or implicit. It is simply there or not there, existent or not existent.

However, in so far as the universe is differentiated to I and not-I (or beyond), and when any particular difference as part of the not-I (whether in the past, present or future) is considered by an I (whether I one or two or three), then such a difference may be described as indistinct, indefinite, vague, unclear or implicit in various degrees, or on the contrary distinct, definite, clear or explicit.

Moreover, in so far as the past itself is considered in its stages, as a series of stages of development, then an indistinct (etc.) difference may be designated as either

- (a) "inchoately" (or newly emergent, or embryonically) indefinite (or implicit, etc.), or
- (b) "regressively" indefinite (etc.).

### Some Fundamental Considerations

These differences may perhaps be most easily made clear with regard to musical tones.

Suppose that at some moment one I hear "a" musical tone, perhaps played by someone at a piano (the keyboard being not visible to me). Let the situation be diagrammatically represented by:

$$\frac{T}{I}$$

Suppose that at moment two I again hear a musical tone from the same source, and that I also have a memory image of the previous tone, and that I am aware that the present tone is largely similar to but also somehow slightly different from the previous one. Recalling the points considered in previous paragraphs, we might represent this situation somewhat thus (showing the past and present parts of my—I two's—object consciousness, but not the future part).

$$\frac{T}{I} \parallel \frac{T_1}{I} \parallel \underline{\hspace{1cm}}$$

I<sub>2</sub>

Suppose that at moment three I again hear a musical sound from the same source, but that now the sound is a chord of two tones (call them M and N), and also have memories of the two previous tones and recognise that the three "tones" are largely similar but also somehow different.

This situation might be represented thus:

$$\frac{T}{I} \parallel \frac{T_1}{I} \parallel \frac{M+N}{I} \parallel \underline{\hspace{1cm}}$$

I<sub>2</sub>

However, the situation would in reality be much more complex. For in as much as I (I two) am conscious of the three "tones" together (although located into different past "present" times), I am aware of similarities with "progressive" or "graded" differences. I no longer think of the first "T" as it was "in itself", as it was at moment one, but as what might be called "potentially" M + N (or as having been *for me* potentially M + N), and I think of the previous T.1 as having been *for me* "inchoately implicitly" M + N, and of course I hear the present M and N "explicitly as such".

The diagrammatical representation might be somewhat thus.

$$\frac{[M+N]}{I} \parallel \frac{(M+N)}{I} \parallel \frac{M+N}{I} \parallel \underline{\hspace{1cm}}$$

I<sub>2</sub>

Here the square brackets are intended to suggest the "potentially" and the parentheses "inchoate implicitness".

Suppose that at moment four (perhaps hours later) I again hear "a" musical tone from the same source but do not have any memory images of previous tones. The situation might be simply represented somewhat thus:

$$\frac{K}{I}$$

And finally, suppose that at some moment five I recall my previous experiences, those of moments one, two, three and four. (The "present" and the "future" need not here be considered.) In this case we should have a situation somewhat resembling that of moment three, but of course more complicated. It might be represented somewhat thus:

With regard to this series, I (namely I two) could say that at moment one, I (namely I one) heard a tone "in itself" undifferentiated, but that, viewed by me (I two) now, in its relation to later tones, especially that of moment three, M and N were already contained in it for me (I one) "potentially", and that at moment two M and N were there for me "implicitly" (more particularly: "inchoately" implicitly), and that at moment three M and N were there for me "explicitly", and that at moment four M and N were there for me again only "implicitly" (but now "regressively" implicitly).

(If I, proceeding further, were also considering "causes", I (I two) might, after such introspection, perhaps say that the differences were due to my (I one's) less or greater power of musical discrimination or less or greater attention or concentration or the like.)

What has here been said with regard to musical tones applies also to "the universe". Considered "in themselves" the various I's and not-I's are either there or not there (existent or not existent). But viewed in retrospect in relation to later differentiations and in relation to a previous I, the constituent parts can "have been there for me" (some previous I—"potentially" or "inchoately implicitly" or "explicitly" or "regressively implicitly" (or: I, some previous I, could have "been aware of them" potentially, etc.).

It may be further noted that the words explicit and implicit are also used with reference to something which we ourselves think when we hear or read words, and also to something that we wish others to think (have thought of, understand) when we direct words to them. In this case "implicit" (to consider this only) of course does not mean "indistinctly differentiated", but "indirectly

### *Some Fundamental Considerations*

understood in addition to the directly expressed meaning" or "taken for granted as to be understood in addition as a matter of course".

#### *10. Processes.*

There are some systems of qualities and relations which are wholly in (a part of) some one division of time (present or past or future).

But there are other systems which "extend over" more or less considerable parts of the past (series of past periods) and the present and the future (series of future periods), or of a set of subordinate past, present and future (with their possible sub-sub-divisions)—and, in so far as such a system includes one or more constituent factors in some kind or regular qualitative gradation from time stage to time stage, the system is a "process" or a "happening".

The process is a "present" process if any one of its phases is a "present" phase (the first one or an intermediate one or the final one—a process which is just beginning, or part way through or just finished).

A process as something known and named is of course something objective. Our *experience* of a process includes subjective feelings (thus our experience is in its turn capable of being known and named, but only at some later time).

Something more about processes will be said later (under the heading of "Change").

Certain kinds of processes involve differentiation of I and not-I and "consist of" three fundamental successive stages or divisions: I am aware of some object or objective situation in its total objective setting, the object stirs feelings in me ("I"); I, thus stirred, bring about (with deliberation or without) changes in the object or its setting. Such processes will here be called "conative processes", and it can be recognised that they, as unit processes, are the *fundamental unit processes of "the universe"* of what in the above was called stage one (and so of "consciousness" of this stage), and so the unit process of "*my universe as known*", and so of "*my consciousness*" of "stage two". The "causality" referred to as between the object and the I, and between the I and the object, is of course "known" only at a later time—and usually even then only as a result of careful introspection.

#### *11. A somewhat more detailed analysis of I, not-I and the relations between these.*

It has been noted above that "the universe as an undifferentiated one (undifferentiated with regard to the parts here in question)", is less complex than "the universe as consisting of I in its relations to not-I (I conscious of not-I)", and this again

less complex than "the universe as consisting of  $I_2$  in relation to not- $I_2$ , the latter further differentiated to  $I_1$  in relation to not- $I_1$  ( $I_2$  conscious of  $I_1$  conscious of not- $I_1$ )". These chief parts are now to be considered with regard to their further (and "ultimate") constituents

(1) I (that is here  $I_2$ ) find it expedient to begin with the consideration of the *not-I*—that is, with the consideration of the not-I part of my ( $I_2$ 's) object consciousness (the other part of my ( $I_2$ 's) object consciousness being of course  $I_1$ ).

This part could also be called the non-ego *part* or the object *part* of (or in) my ( $I_2$ 's) object consciousness—but also "the (whole) universe" of  $I_1$ . [Cp. par. 6 (stage 2).]

As "the universe" of  $I_1$  (as seen by  $I_2$ ) this totality can be differentiated into earth and water, animals and plants and stars, etc., and finally atoms, protons, etc.

As the objective part of my ( $I_2$ 's) object *consciousness* it is commonly differentiated into material and mental parts, and otherwise into real (really existent) and not-real (not really existent) parts, and again otherwise into sensory and ideational parts or constituents. Useful as such distinctions are for certain purposes, they can be recognised as relatively superficial. For these distinctions in part overlap, and in other part rest not on differences between the things themselves, but upon differences between what may be called their settings or enframements of backgrounds—as will be further explained later.

On the other hand there is a further distinction which really is a fundamental one, resting upon fundamental differences between the constituents themselves—and that is the differentiation to *qualities* and *relations*.

*Qualities* are commonly said to be of five chief classes, namely, visual, auditory, gustatory, olfactory and "tactual" (or "qualities of feeling"). The last-named class, however, in itself in strictness includes some five or more distinct classes. One is that of "thermic" qualities (heat and cold), another that of "baric" qualities (pressure). Others are usually designated not as of qualities but as of sensations (or, on occasion, of images) such as muscular, articular, tendinous, intestinal, those of the inner ear, also "pain", etc. Each of these various classes has its subclasses and so on until many thousands of distinct ultimate "elementary" qualities can be distinguished.

*Relations* likewise may be regarded as of five chief classes, namely: qualitative, quantitative, spatial, temporal and causal. The first four could be regarded as having each at least two sub-varieties, namely (respectively) similarity and difference, equality and inequality, contiguity and separateness, and simultaneity and succession. It may well be possible to distinguish more kinds. On the other hand it may be found that there are in strictness fewer "ultimate" kinds, perhaps even only two, say qualitative

### *Some Fundamental Considerations*

and spatial—and indeed this point will be further considered later on. For the present the question may remain open. On the other hand it may again be mentioned that “causality” is not a simple relation, but always a whole system (of a certain kind) consisting of qualities and non-causal relations, as will become evident in the sequel.

Qualities and relations are always existent together—neither can be present without the other.

It has already been mentioned that although qualities may be distinguished as sensory or imaginal (ideational, etc.), yet that this is ultimately not a distinction between the qualities themselves but between their settings. Relations are not even to this extent sensory or imaginal—at most they are relations between sensory or (and) imaginal qualities.

There is, however, a further important distinction, and that is the distinction between “implicit” and “explicit”. This point has already been considered above (par 3). It may suffice here to recall that a quality or a relation is “implicit” if and to the extent that it is *in retrospect* recognised as *having been* imperfectly (vaguely, hardly at all) “differentiated out” from its setting or background. It is of high importance, however, to recognise that an implicit factor can still (in retrospect) be recognised as having been at times an extremely important and indeed an indispensable part cause of a subsequent result.

I believe that it is possible to recognise that “my (I *one*’s) (whole) universe”, or “my (I *two*’s) *objective* universe or *object* consciousness” in every part and also as a whole, most ultimately consists of qualities and relations of different kinds and in different combinations and with various degrees of implicitness or explicitness, and that applies not only to whatever may be regarded as my “material” objective universe, but also to whatever may be regarded as my (I<sub>2</sub>’s) “mental” or “spiritual” (even the most “abstractly conceptual”) objective universe.

(2) *Secondly*. My (I *two*’s) analysis of “I” (that is of I *one*).

How “I” can know anything about “I” has already been explained above. The difficulty is solved (as indicated in the heading above) by recognising the difference between what is here called “I *two*” and “I *one*”. Here therefore I<sub>2</sub> shall consider I<sub>1</sub>.

This I<sub>1</sub> can be variously named—the ego, the self, the I part or subject part of my (I<sub>2</sub>’s) consciousness or universe, etc.

I<sub>2</sub> distinguish between I<sub>1</sub> and not-I<sub>1</sub> in different ways at different times.

Sometimes I (two) regard *my body* as I (one)—my body especially as something sensorily perceived or perceptible, something having colour form and size. It is in such cases that I (two) tend to regard (and refer to) “real things” such as houses and

trees and the bodies of animals and fellow humans as "outside of me (I one)", and *so far* correctly enough of course.

Often, however, I (two) tend to include, as somehow belonging to I (one) all that which at the time is merely imagined (thought, conceived, etc.) And *this* way of looking at the matter leads me (I two) to say that "real things" (in the sense of sensorily cognised things) are "outside" of "me" (of I one), whereas "imagined" (conceived) things are "inside of" (part of) "me" (I one).

Often I (two) may have an image or concept of "my body" together with a concept of "my mentality" (much as I would of some person other than myself), particularly as a kind of ideal, and this is what I (two) then regard as, and call, "I"

Sometimes I (two) recognise I (one) as including even what at *other* times would be "real external" things, including a more or less large part of "nature", and even other persons (members of my group, team, nation, etc.) as parts of a wider, richer I (one) (I might even be inclined to regard "the totality of all things" as ultimately "I". This extreme "solipsistic" view, however, is of course untenable. For there cannot possibly be any "I" at all unless there is a correlative not-I

However, on careful consideration it seems to me (I<sub>2</sub>) that the "core" (so to say) of I<sub>1</sub> consists of the totality of my "feelings" at the time—feelings of pleasure and displeasure, but also (and indeed probably particularly) those which may (admittedly somewhat ambiguously) be called "bodily" feelings (organic, intestinal, those of strain, fatigue, health, as well as those of heat, cold, pressure, etc.) which *when objectified* would be called bodily *sensations*. And in the following the term "I" (or "the subject experience", etc.) will in the main be used in the sense of "the totality of my feelings (feelings 'proper', i.e. not 'objectified') at the given time"—that is in the sense of "the empirical I". The "core" is still "my body", but now not as a thing of colour and form and size, but as a complex essentially of "bodily feelings" as explained above. They are "my" feelings in that they are part of the I. And expressions such as "I am feeling joy", etc., mean "the totality of feeling which is (am) I includes (or has looming forth) joy", etc.

With reference back to par. 3 it may again be noted that (as becomes recognisable in retrospection) while I am speaking or writing the word experience and expressing experience belongs not to the object consciousness but to the subject consciousness.

Finally, it may again be stressed that the line of demarcation between I and not-I is continually changing, and that feelings (including word-expression-feelings) in easy and rapid alternation become objectively cognised sensations and then again true subjective feelings—so that they ordinarily seem to be both at the same time, making it difficult to distinguish between them in retro-

### *Some Fundamental Considerations*

spection (for instance when we become conscious of feeling well or ill). That which at a preceding moment formed part of the subject consciousness can at a subsequent moment form part of the object consciousness—and thus become the base (cause) of feelings of its own. Thus, say, the fear which I experienced a few moments ago with regard to this or that objective happening, may “now” itself be the *object* of my consideration and analysis, and may thus stir entirely new feeling in “me”, such as, say, shame, or interest, or anger, etc. Feelings “proper” and “objectified” feelings are commonly not very clearly distinguished. And this perhaps explains why, for instance, “beauty” (or goodness or value of whatever kind) seems to be cognisable as “in the object itself”. But this question of goods and values is complex, and the consideration must be left to a later chapter.

(3) *Thirdly*. The relations between the I and the not-I. There are two fundamental relations between these. The first is that of qualitative difference, without which I and not-I would of course not be two at all.

The second is that of simultaneity. In so far as I and not-I are there at all they are there simultaneously, however much they may in themselves be changing.

There is also “causality” between I and not-I and indeed in both directions, in that the object causes feelings in me and I, thus stirred, bring about changes in the object (or its setting). But (as will be more clearly seen later) “causality” is not a simple relation *sui generis*, but a certain kind of system of qualities and non-causal relations.

The relations between I and not-I differ from those considered under (1) above only in one respect, namely, in that whereas the others are there between two *objects*, the present ones are there between any particular object (or group of objects) and *I*.

My (I two's) consciousness is the fact of the difference and simultaneity of I (one) and not-I (one). (Whereas my—but now I<sub>3</sub>'s—“self-consciousness” is the fact of the difference and simultaneity of I two and I one and not-I one.) My “consciousness” is also my “awareness”.

The commonly made differentiation of knowing, feeling and willing (useful though it is for many purposes) is not a clear-cut one. For knowing is ultimately the same as being conscious and being aware, that is the co-existence and difference of the not-I (or any part thereof) and the I. And in so far as I am knowing (having an object simultaneously with me)—I with my feelings—my knowing necessarily involves feeling also. Feeling is the fact of the presence or the looming forth of some particular component of the total I-consciousness. And willing necessarily involves knowing and feeling as well as causality between I and any part of the not-I. “My conscious life” is “my consciousness” as process. It is true that the expression “knowing” likewise ordi-

narily suggests process—I not only “having” my object but also (through “attention” upon it) “clarifying” and “developing” it. But it still remains true that ultimately even the bare fact of the co-existence of I with any kind of not-I constitutes “knowing”.

12. *Science, natural science and psychology-philosophy.*

(1) In so far as “the universe” (at “stage one”) is not differentiated to I and not-I, there is neither knower nor anything known, and therefore no science, neither natural science nor philosophy

(2) In so far as “the universe” (at “stage two”) is differentiated into I and not-I (or, as we noted in par. 8 to I two and not-I two), “the universe” has the complexity which may perhaps be diagrammatically represented somewhat thus:

$$\frac{NI_2}{I_2} = \frac{NI_1}{I_1} \parallel NI \parallel \frac{NI_1}{I_1}$$

“The universe”, then, at this stage is differentiated to I two and not-I two

This not-I two (as we saw in par. 7) has the three temporal divisions. past, present and future. Of these, the past involves a subordinate I and not-I (here designated I one and not-I one)—and the same is true of the possible “future”.

“The universe”, then, at this stage is. “I two knowing my (I two’s) not-I two”. It is to be noted that whereas “the” universe at this stage is *I two knowing not-I two*, “my” (namely I two’s) universe is that which I two am knowing, namely, *not-I two*.

The not-I two, or “my (namely I two’s) universe” is “*the* universe known to me (namely to I two)”. (It is to be noted that “the universe” (at this stage), namely I two knowing or conscious of not-I two, can itself be “known” only at a higher stage, that is, to an I three.)

At this stage two, therefore, there is knowing, and so a knower and something known or knowledge

And further: my (I two’s) knowledge (the total not-I two) includes:

- (a) I one with its not-I one in the past (as thought of or remembered), and
- (b) the “present” division of the total not-I two, and
- (c) a future I one with its not-I one (thought of as a possibility).

However, the not-I two in its totality is still more complex. For first (as noted in par. 7) the past division, as also the future division, actually involves a number (as many as we at any particular time care to distinguish) of more immediate and more remote pasts and futures. And secondly over a number of such

### *Some Fundamental Considerations*

“past presents”, and over the “present present”, and over possible “future presents”, there extend (among other parts) structures of which each one has the sub-parts:

- (a) With regard to the past series: thoughts (memories) that (once or a number of times) I one was present together with some particular part of the then not-I looming forth to some extent; this then stirred certain feelings in I one, and I thus stirred thereupon (whether with or without foresight need not here be specially considered) carried out a certain kind of action; this resulted in a particular kind of effect in the not-I one; and this in turn caused further feelings in the I (this forming the end of each “conation unit”), and
- (b) with regard to the present part: some particular part similar to the past one (or ones) which to some extent looms forth out of the present objective totality, and
- (c) with regard to the future series: sub-parts (as “possibilities”) corresponding to those extending over the corresponding past series.

In a later chapter we shall examine the nature and the development of such structures (which, as indicated, extend over past, present and future) more closely. Such a structure may perhaps be called a “synorasm”—as a thought structure corresponding to the word structure which is called a “syllogism”, and indeed an analogical syllogism, of the general form.

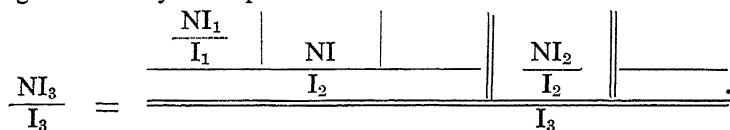
- (a) Hitherto, whenever I met with some particular object (or situation) A, and this aroused certain feelings in me, and I thereupon carried out action B, then there regularly resulted effect C, which then aroused further certain kinds of feelings in me.
- (b) Here now is again an A similar to the former one (or: if there should again be . . . ),
- (c) And I am again carrying out action C (or: and if I should again . . . ),
- (d) Therefore there will, probably, again follow a similar C and similar feelings (or. then there would probably . . . ).

Such a thought structure (synorasm) which in this way extends over past, present and future is a “law” (a “law of happening”), and the syllogism is the most appropriate verbal expression (verbal formulation) of the law. [We shall recognise later that the usual verbal formulation for such a law—e.g. “Iron expands when heated” or, shall we say: “The volume of iron is a function of its temperature”—is merely a kind of condensed or abbreviated analogical syllogism, and that it “expresses” that which would be more explicitly (more “expressly”) “expressed” by means of a complex analogical (and mostly a hypothetical analogical) syllogism.]

Hence: my (I two's) "that which is known" ("knowledge") at this stage includes "knowledge of laws of (within) 'the universe known to me (I two)'". In so far as this "knowledge of laws" is organised (systematised) it is *science*.

However, since such thought structures have the not-I (a "something somewhat looming out of the total background") of "the (actual or possible future) present" as a centre, and since this, at this stage, is not yet differentiated to a subordinate I and not-I ("consciousness"), this knowledge is not science of this subordinate I conscious of the subordinate not-I (knowing it), but also not of this subordinate not-I (*as such*) alone. Hence this knowledge or science is neither science of "consciousness" nor science of "purely objective things", and is therefore neither "psychology (philosophy)" nor "purely natural science", but simply "science".

(3) In so far as "the universe" is differentiated to I two and not-I two (with subordinate I one and not-I one)—or rather as we can now recognise from what was said in par. 10, to I three and not-I three—"the universe" has a complexity which may diagrammatically be represented somewhat thus.



"The universe", then, at this stage, is differentiated to I three and not-I three.

The not-I three has the divisions past, present and future.

And of these the past part (and as a possibility the future part also) is differentiated to I two and not-I two, the not-I two having its divisions past, present and future, of which the past (and as a possibility the future part also) is differentiated to still more subordinate I one and not-I one.

"The universe", then, at this stage, is "I three knowing my (I three's) not-I three", or "I three knowing 'my (I three's) universe'". [Here again. It is to be noted that whereas "the universe" at this stage is I three knowing not-I three, "my (I three's) universe" is that which I three am knowing, namely not-I three.]

This not-I three [or "my (I three's) universe"] is "the universe known to me (I three)". (And again: it is to be noted that "the universe" of this stage, namely I three knowing not-I three, can itself be "known" only at a still higher stage—to an I four.)

Hence at this stage, there is again there knowing, and so a knower (I three) and something known (not-I three).

And we have also again to note that the past part and the future part include more or less immediate or remote pasts and futures.

### *Some Fundamental Considerations*

And over a number of such "past presents", and over the (actual or possible) "present present", and over a number of "future presents" there extend here also structures which are (cognised) *laws*, and which are here, as ideational structures, called "synorasmis".

Thus my (I three's) knowledge includes that kind of knowledge which is "knowledge of laws of 'the universe known to me (I three)'". Hence again: in so far as it "centres" round the (actual or possible) present, and in so far as this not-I two is now *differentiated to a subordinate I and not-I*—in so far this knowledge, this science, is a knowledge of the subordinate I acting upon its subordinate not-I—and so a knowledge of the laws of the not-I two as of a *consciousness*. And thus this science is *mental science—psychology or philosophy*. (The relation of these two to each other will be further considered immediately below.) On the other hand, and in so far as I three even then direct my attention as far as possible "exclusively" to the subordinate not-I one and not-I two, my (I three's) science is *natural science*.

As to this latter, although I three as a "natural scientist" may seem to myself to be considering the not-I two and one quite independently of the I two and one ("purely objectively", without any admixture of "subjective factors") yet in actuality I three, even as a "natural scientist", must and do consider (make allowance for) I one (and indeed I two) in its relation to the I one and two, at least as "taken for granted" or "implicitly". The very fact that I (I three) stress that I am confining my consideration to "objective factors" shows that I have recognised "subjective factors" at least sufficiently to differentiate between the two. And more than this. I (three) speak of "knowledge" and "science" and "hypotheses" and "theories" and the like—all of which involve recognition of the relation of knower and thing known. Indeed, even when I am, say, considering "the universe as it must have been before there were conscious beings in existence at all", and even when I "recognise" that there can be "no light without eyes", "no sound without ears", "no heat without skin", and so on, I three, even as a "natural scientist" still speak of light and sound and heat, and of course space and time and so on—all of which (at least as something past or possibly future) involve subject as well as object. In fact I three, even as a "natural scientist", even when considering "this universe before there was consciousness", am in actuality considering this "the universe" as I two or I one *would have* sensed it (perceived and understood it) *if* I had been there at the time to sense or perceive or understand it.

Of course for very many practical purposes I three find it entirely expedient and satisfactory to "disregard" subjective factors (more correctly: take cognizance of them merely implicitly). (With regard to "satisfactory" more will be said later.) However,

the more completely I three seek to understand "that which is there and going on", the more I find that I must take *explicit* cognizance of the subjective factors as well. In short, the more profoundly I search as a "natural scientist", the more truly I tend to become a "philosopher".

As to psychology: it is here held that this in its fullness includes the study of *values* also—not as individual facts, my (I three's) individual likes and dislikes and scale of values at this or that particular time, but my regular or normal valuations at repeated times of "richest conscious life". Therefore that knowledge which is "psychology" is exactly identical with that which is "philosophy". It may be noted incidentally that both involve knowledge of the consciousness of other living beings, particularly of course of human beings, and the relation of this to the rest of the totality of that which is there and goes on. In so far as the one psychology is designated "hetero-psychology", the more inclusive psychology may perhaps conveniently be called "auto-psychology".

Nowadays that which is here called "hetero-psychology"—but which is ordinarily called simply "psychology", even as if it were "the" (only) psychology—is almost a "natural science" in the sense referred to above. For it tends to concentrate on the study of physical stimulation and physical reaction, while the other's *consciousness* is occasionally explicitly stated to be disregarded, or in other cases is somehow identified with some of the physical processes, or (as commonly) simply "taken for granted" without recognition of the dependence of our knowledge of "others' consciousness" upon our knowledge of "our own consciousness". This *fundamentally* important matter will be more fully considered in a later chapter.

In so far as the understanding of some particular part is regarded as the "key" to the understanding of the universe as a whole, the systematised knowledge of such a part is (as often enough in the past and still also in the present) regarded as "philosophy" itself—e.g. ethics, logic, psychology (in the narrower sense), theory of knowledge, semantics, etc. However, it is more appropriate to regard these as merely "philosophic sciences". And in any case every "philosophic" science should give explicit recognition to the relation between the I and the not-I.

Although the theory of values ("axiology" or "kalology") is merely a part of philosophy, one may yet feel justified in regarding it as the culmination of the whole ("wisdom").

Yet a further point. Philosophy is the knowledge of *laws* of the universe as consciousness and especially as self-consciousness, not of constituent parts and processes not thus organised. Philosophy is *science* not *biography*.

## CHAPTER II

### · THE DEVELOPMENT OF MY CONSCIOUSNESS

1. It was noted in Chapter I that in so far as I am conscious of my consciousness the situation might be represented diagrammatically by, say,

$$\begin{array}{c} \text{NI} \\ \hline \text{I} \\ \hline \text{I}_2 \end{array}$$

For in such a case I (that is I two) am conscious of something which consists of "I conscious of not-I"

But now: in so far as I am conscious of (am considering) the *development* of my consciousness the diagrammatic representation might be.

$$\begin{array}{c} \leftarrow \quad | \quad \text{NI} \quad | \quad \text{NI} \quad | \quad \text{NI} \quad | \quad \text{NI} \quad || \quad | \\ \hline \text{I} \quad | \quad \text{I} \quad | \quad \text{I} \quad | \quad \text{I} \quad | \quad \text{I} \quad || \quad | \\ \hline \text{I}_2 \end{array}$$

That is: I (namely I two) am considering something that is *past*, and in fact a succession of past totalities each consisting of I (namely I one) conscious of not-I (namely not-I one). (That which may be there "in the present" and "in the past" need not be considered in connection with the present problem.)

The several "pasts" or "past situations" as conceived by me (I two) include parts (qualities and relations) in such a way that the special parts which correspond to each other in the succession of pasts form a *scale* (a gradation of increases or decreases or a combination of both). And this succession of past totalities of parts forms a *process*, and if the series is of a certain kind then a process of *development* (and here "of my consciousness").

2. In so far as I (I two) am considering this series of pasts, this process of development of my (I two's) consciousness, I (I two) am bringing into being an ideational construction of the stages. In many cases it is an ideational construction which has a certain kind of complexity, which enables me (even if only at a higher level, say to me as I three) to recognise (know) it as an ideational *re*-construction (something remembered). (What is involved in my "remembering" will be further considered later.) But in every case it is a construction on the basis of similarity (analogy) with something which I can remember with regard to more "recent" processes. An example particularly useful for our present purpose is: I remembering comparatively recent occurrences of my somewhat gradual awakening from sleep. I (I two)

remember that I (then I one) was conscious of only a few differences (distinctions) in my (I one's) objective totality (not-I one), and even of these only unclearly, very indistinctly, vaguely, merely implicitly, but that I (I one) at every subsequent stage became conscious of more differences and, in particular, conscious of these more clearly, more distinctly, more explicitly

It must, however, be emphasised (I *three* am emphasising it) that I (I two), looking back (retrospectively introspecting) and comparing the series of parts in the various "pasts" in the succession of pasts, would strictly speaking *not* be justified in saying that at an earlier stage these or those parts "were there" ("existed") less clearly or less distinctly and at a later stage more clearly or more distinctly. A difference (distinction) "is" in itself either "there" or "not there" ("existent" or "not existent"). However, I (I two), comparing earlier parts with later ones, can say that at an earlier stage the difference was "unclear", "indistinct", merely "implicit" *for me* (I one), or that I (I one) was conscious of the difference only unclearly, indistinctly, implicitly, or on the contrary clearly, etc. However, if there is no danger of misunderstanding the other form of expression may at times still be permitted because of its somewhat greater simplicity

A further point to be noted is that I (I two) must conceive even the very first moment as having involved I and not-I—for otherwise "that which was there" could not have been "consciousness" at all, at least in so far as "consciousness" is (as here) to have most fundamentally the "meaning" of. "I present simultaneously (co-existent) with not-I"

### *3. The development of a "conative unit" from blind impulse to foreseeing impulse and to habit.*

It is to be assumed that I (I one) at the very beginning was conscious of an entirely undifferentiated "fog-like" not-I, but that immediately thereafter some single quality (or a small group of scarcely even "inchoately" differentiated qualities) began to loom forth from out the "fog"—but still forming a unity with its background, linked to it by the very relationship of difference itself. In view of our present problem, however, it is the quality that is looming forth that is just now the more important part for consideration. This "first quality" may well have been one of touch or "feeling". However, for our present purpose it may be permissible to suppose that it was one of sight—say one which I could later on (that is now) call "something bright", or even "a burning candle".

(1) I believe that I may now assume that the subsequent stages were as follows.

The "bright something" awakened new feelings in the "I" (in "me").

### *The Development of My Consciousness*

I, thus affected, thereupon made a movement (better, had the sensory experience of movement)—say, of grasping the candle effectively and waving it to and fro.

Thereupon I experienced something (in my object consciousness, or in my objective universe) which we may perhaps call a “dancing flame”.

This thereupon aroused further feelings in the “I”—let us suppose feelings of pleasure.

This would then have led to further consequences, but it is here regarded as the final part of the single conative *unit*. This conative process would of course be a “blind” or “instinctive” or “impulsive” conative process.

(2) Let us suppose that there now followed an interval (sleep).

(3) And let us suppose that upon my reawakening there again loomed forth in my object consciousness “something bright”. This something bright would again have aroused feelings in “me”.

I thus stirred did not, however, this time simply carry out the same movement as before, but—called forth (caused to be) in my object consciousness a system of images and relations having a special kind of structure.

Most immediately I called up that which I should later call memory images of the previous bright candle, and at the same time was conscious of the “essential” similarity between it and the present candle. Thereupon I called up memory images of the subsequent happenings, of which only the following need be noted here. the subsequent movement (movement experience), the subsequent “dancing flame”, and the final consequent subjective feeling of pleasure (but now “objectified”—a “memory image”).

But (so I now imagine) I also called up, in relation to the present candle, the image (thought) of a possible repeated movement, and dancing flame, and final pleasure, each of these similar to the previous one.

At the present level of development of my consciousness (my universe) I can image or think of (and write down) a word system corresponding to the thought system just described, namely:

*Formerly, when I saw the candle, and made a certain kind of grasping movement, there followed a dancing flame and a feeling of pleasure*

*Here is again a candle essentially like the previous one. If now I should again make a grasping movement like the previous one*

*Then there would, probably, again follow a dancing flame and pleasure. (Or then a dancing flame and pleasure would be consequences like the previous ones)*

Since such a word system is called a “syllogism”, the thought system to which it corresponds might perhaps be called a

“synorasm”. (From the point of view of the *present* I can imagine that past, present and future were then already “there”.)

It may be emphasised that it is not here held that such an imaginal (ideational, conceptual or thought) system was already present “explicitly” or “clearly differentiated”, but only that it must have been (may now be conceived to have been) present “in adumbration”, “inchoately”, “embryonically” or “implicitly”. It would be useless to ask here “how such a thing could be possible at all”. We have here to do merely with that which was present or did occur—at least in the sense of that which I, for the purpose of “explanation of the nature of the process of development”, now feel justified in imagining to have happened. For indeed it seems to me to be justifiable to conceive something of the kind as having been present. If it did not take place on the second recurrence of the candle, then on some subsequent recurrence. But I must believe that sooner or later something of the kind must have occurred, otherwise the further development of my conative consciousness would be incomprehensible to me. And it may be permitted to suppose that it occurred as early as the second occurrence of the candle.

Because this imaginal reasoning system included the thought of the possible feeling of pleasure, the structure as a whole now aroused “real” subjective feeling in “me”.

I, thus stirred, now make (sensorily experience) a grasping movement similar to the previous one.

And thereupon consequences followed as before.

This conation therefore was no longer a “blind” one but a “foreseeing” one (but, in the absence of any thought of alternative action, not yet to be called “deliberate” conation or “willing”).

(4) If now, after an intervening period, I again saw the “same” candle, then the thought system was essentially again like that described under (3) above, except that there were now *two* remembered previous occurrences. Through further repetitions the “all the occurrences” which formed what we might call “the synorastic major premiss”, became ever more numerous, even if not clearly (explicitly) differentiated from each other.

(5) With every repetition the conative unit as a whole went on ever more “easily”. This involved two changes. First: the feeling aroused in the I grew fainter and fainter (especially as regards feelings of effort or strain). And secondly the “synorasm” more and more lost even its original slight explicitness. The faintest suggestion now tended more and more to suffice. But the synorasm could not have been absent altogether, otherwise the conation would again have been merely a “blind” conation. At this stage, therefore, we have a “habit”. In strictness the habit includes the whole conative unit. Often, however, the term is limited to one part of this, namely the movement. Often, on the

### *The Development of My Consciousness*

other hand, the term refers to something quite different, namely, to a "disposition" or "tendency" or "capacity". What we may understand by these terms we shall consider later, especially when we are investigating what is involved in our understanding the mental aspect of persons other than ourselves.

#### *4. Development of a conative unit to comparative deliberation and choice and willing.*

(1) Let us suppose that I was conscious of "something bright" *for the first time*, and was thereby emotionally affected, and thereupon made (experienced) an *awkward* grasping movement which resulted in the upsetting of the burning candle and so "darkness" and thereupon displeasure in "me".

(2) Now again suppose an interval to have occurred.

(3) If now the bright candle again appeared, then there would occur a process similar to that described under 3 (3) above. However, since the synorasm in this *new* case involved the memory and thought of possible displeasure, there would on this occasion be aroused in "me" not feelings of pleasure but of displeasure. And I thus stirred by feelings of displeasure did *not* again carry out the same awkward grasping movement.

(4) However, the candle, continuing to be present, also continued to arouse feelings in "me". The I-consciousness therefore included not a relatively simple feeling as described under 3 (1), but mixed feelings and in their totality probably more intense. And I, thus stirred, now carried out (experienced) a *different* movement—let us suppose it to be the effective grasping of the candle and waving it to and fro, whereupon there followed the "dancing flame" and pleasure.

(5) Now let us again suppose an interval to have occurred.

(6) And upon my reawakening suppose that there again appeared a burning candle.

This would have awakened feelings in "me".

I, thus stirred, would thereupon (so it is now to be assumed) have called up *two* synorastic systems, corresponding to the hypothetical disjunctive syllogism.

a. *Formerly, when I saw A, and then did B, there followed C and D.*

*Here is again an A essentially like the previous one.*

*If now I should again do B,*

*Then there would, probably, again follow a C and a D.*

b. *On the other hand, when formerly I saw an A, and did N, there followed O and P.*

*Here is again an A essentially like the previous one.*

*If now I should again do N,*

*Then there would, probably, also again follow an O and a P.*

The process of building up this thought system was the process of "deliberation".

The double thought system (the double synorasm) of course involved many and various relations. But what is of special importance here is that, when the process developed to the end, then, between the conceived objective consequences in the one direction and those of the other direction, there came into being (into recognition) the relation of difference, and in fact more particularly the quantitative relation of "moreness" with regard to the pleasure in the one direction.

Hence to the syllogisms "a" and "b" above there would have to be added.

c. *The O promises more pleasure than the C.*

(The question regarding the "moreness" of pleasure will be further considered later.)

(7) This objective totality, with particularly the relation of "moreness" of the pleasure (as conceived) in the one direction, now awakened further feelings ("real" subjective feelings) in "me".

(8) And it is here held that this my recognition of what was (in this sense) the "better" alternative, and thereupon my subjective emotional excitation—that it is just *this* that made up my "preferring", or my "choosing", or my "deciding" or my "willing". And thereupon there normally followed the carrying out of the chosen action (It could of course happen that before the carrying out of the action, some new factor, sensory or ideational, occurred, so that I was led back to more "deliberating". As to the question of "suppression" of action, to this we shall return very soon )

(9) Thereupon (if all went well) there followed the dancing flame and the subjective feeling of pleasure

(10) And through repetition "habit" developed

It should be noted, however, that with the beginning of my action (my experience of action) the "result" was for me no longer a matter of "possible if . . .", but now "will be", although still merely "probably" The corresponding syllogism would therefore now run

*Formerly, when I saw A, and then did B, there followed C and D.*

*Here is again an A—and I am also again doing B.*

*Therefore (probably) C and D "will" again follow.*

That is, the syllogism is of the kind which we shall later (Chapter VII) recognise as an "actuality syllogism"

5. *The development of further conative units.*

In so far as the various activities necessary for life proceeded with greater "ease", new qualities (and groups of qualities)

## *The Development of My Consciousness*

loomed forth in my object consciousness (my objective world) and led to new conations and habits.

My consciousness, my universe, became a more and more highly complicated process, which included more and more conative units and sub-units, simultaneous and successive, more and more numerous deliberate volitional and habitual ones, but still, to the last, also including blind impulsive ones, and indeed something of such remaining as the actually fundamental conation throughout our life ("Come what will"; "Thy will be done").

6. *Some further questions with regard to volition.* (Here more particularly as at the level of greater explicitness of its parts.)

(1) "*Deliberation*" is in itself a process of "*thinking*".

"Thinking" is here understood as the process of I, being emotionally stirred by some object (the feelings including in particular, in greater or lesser measure, those of effort, or strain—"tension", "attention") and thereupon calling up images or (and) relations.

The objective unit in thinking is always one of three parts and of two sub-varieties—either one quality and a relation for which a corresponding quality (needed for some specific purpose) is to be sought for or thought of (e.g.  $2 \times 2$  is related in the way of quantitative equality to—what number?), or, two qualities for which a relation (needed for some special purpose) is to be sought for or thought of (e.g.  $2 \times 2$  is related in what way to  $\frac{1}{2}$  of 8?) In most cases thinking involves both "reproductive" thinking (remembering) and "productive" (creative) thinking (here the thinking of new possibilities) Reflection (as indeed thinking in general) is ultimately, at its inception, and at the beginning of every subsequent advance) always a matter of "blind" striving. I "strive" or "strain" (have the feeling of strain)—but whether anything objective will be brought about thereby, that I cannot foretell with certainty Often, perhaps indeed usually, that which is first brought into being is nothing but a very vague (implicit) "something". Herewith I already have the consciousness (however "darkly"): "I know what I am seeking." [Cp. Pascal's "Thou wouldst not search for me, if thou hadst not already found me"] And my further thinking is then a "vaguely foreseeing conation" to make this something stand out more clearly But here again whether it actually will become clearer, that I cannot definitely foretell At most I can foretell the continuance of the present objective situation To this "process of retention" my deliberation would then be the accompanying "process of building up".

(2) *The consequences thought of by me may be comparatively simple or more or less numerous, and may include chains and other combinations of immediate or mediate consequences.* And

each of the objective consequences thought of may thereupon condition its own subjective (objectified-subjective) effect.

(3) *It is always the totality of consequences (so far as thought of at all) which is weighed during deliberation.* The length of the chain of consequences does not alter this fact. We can, in our thought, consider consequences as far ahead as we care to, according to circumstances and our general temperament. In any case it is the totality of the consequences which are weighed with regard to the emotional consequences (pleasure or displeasure).

(4) *Questions regarding the "pleasure theory" in general, and the possibility of "measuring" pleasure, and that of "evaluation at second hand", will be returned to later.*

(5) *General principles and particular situations.*—Not infrequently the consequence which is specially considered, that is the one that is decisive for our choice, is not a matter of petty calculation of individual consequences (at least not "explicitly") but the agreement (or non-agreement) with our "principles" (general resolutions or rules previously formed by us).

But this does not affect the point here under consideration. For even in this case there is still a "comparison of consequences" and still "with regard to the subjective pleasure".

However, there is still, of course, often enough a more or less detailed consideration of actual particular consequences as well.

(6) *The influence of less explicit factors, and of those less explicit "in the extreme", during deliberation.*—Our deliberation is often (if not indeed usually) no mere "explicit and cold calculation", but is conditioned by more or less "deep-seated" factors of our conscious life. Apart from those objective factors (including the "objectified subjective" factors) which are "explicit" during deliberation, there are also present more or less non-explicit, or implicit or marginal factors, or even these "in the extreme degree" (commonly, but not, I think, well, called "unconscious" factors)—which of course become "explicit" or "focal" only during later retrospective and more deeply penetrating analysis. These (due to earlier experiences and deliberations) are, together with various clearly explicit factors, highly important constituents in our "conscience" (in the wider sense of the term). And it is these subconscious or marginal structures (together with their "actually subjective" emotional effects) which are the determinants, so that we actually choose that alternative which, as far as the explicit factors are concerned, might even have appeared to us to be the "worse" alternative.

It is therefore still to be said that even so we choose that alternative which "in actuality" (precisely because of those "marginal-in-the-extreme" constituents) appears to us as the "better" alternative.

Of course such "marginal-in-the-extreme" constituents could have had an even stronger influence if we had considered the case

### *The Development of My Consciousness*

“more thoroughly”, that is, if we had made these factors more explicit. But of course that is just the point: we often enough do not do this, or even, we cannot do it. For we may even try hard to make explicit what is merely implicit, but we cannot compel it. For thinking (as we have already noted above) has about it something of “blind impulse”, and if enlightenment really does come to us, then it must (in retrospection) be recognised as a kind of “grace”.

(7) *My deliberating normally develops into my willing.*

My deliberation of the consequences, and thereupon the recognition of the “betterness” of the one alternative, and thereupon the arousal of the subjective feelings, this leads to (or “becomes”) my process of choosing or deciding or willing and my (experience of) carrying out the action. There is no addition of any new factor (as it were “from without”). The one process develops into the further process.

(8) *Indecision.*—Of course it often enough happens that my deliberation leads to no decision, because the intermediate process—the recognition of the betterness of the one direction—does not come about.

(9) *The absence of “external” action.*—Often enough, too, there follows no “external” action, even if I have really reached a decision. For, of course, delay of action, or even refraining from action altogether, may be actually a part of my purpose. But even this is a kind of action, and is experienced as a kind of inner action, inner innervation.

(10) *Among the consequences thought of, there is one, the decisive one, which is the “motive”.*—The process of deliberation, that is the calling into being of the remembered and the newly-thought-of actions and consequences, etc., is often but vaguely differentiated in itself, and so rapid in its completion that it hardly seems to merit being called deliberation at all. However, on other occasions the process is fairly explicitly differentiated as to its parts, and the looming forth of the parts, especially the objective and subjective consequences, takes place relatively gradually. Sometimes indeed we do not reach a decision at all. In other cases, after we have already come to a resolution, there suddenly comes to us a new consideration, so that deliberation begins again. It is in those cases in which the development progresses slowly and clearly that we can most easily analyse the process of deliberation.

Most usually, sooner or later some one particular objective consequence as thought of (with the subjective consequence thought of as the further consequence) looms forth more or less, or, even without obtruding itself, yet, so to say, acts as a kind of a “last straw” which weighs down the balance in favour of the one alternative direction. And it is this thought of the objective

consequence which as it were turns the balance in deliberation and so leads to choice, to willing that is the "motive"

In order to reach a decision not only one consequence is weighed, but the whole chain of consequences, as far as we think of them at all. However, it is the one "decisive" consequence (in itself often in other respects by no means the most remarkable) which is the "movement causing thought", the "motive"

Motives can be classified in as many different ways as we choose—physical and mental, positive and negative, cultural, moral, religious, etc (See Chapter VIII )

(11) Although it is one consequence, as thought of, which is my "motive", it is the *totality of consequences recognised as such that is my complete "purpose" or "aim" and for which I am "responsible".*

(12) *It is the "objective" consequences, not the "subjective" consequence, that is my "aim".*

It is to be noted that although it is the subjective consequence as the *last consequence* thought of (in each unit), and is indeed that which is "weighed" or "measured", and which to this extent determines the direction of our choice, it is yet not this last one, but the *penultimate consequence* (that is the last *objective* consequence) that, in accordance with language usage, is distinguished as "our aim", or "the purpose of our willing". According to ordinary usage therefore it is "not correct" to say that we "seek or will pleasure", or that "pleasure is always our aim", at least to say that this is always without exception the case

And this our last *objective* aim is not pleasure (at least not in every case), even though it is indeed (and in fact in every case) something which promises to be "pleasurable", i.e to have subjective pleasure as a consequence (or at least less displeasure than the other consequence). It is therefore inadmissible to say that "we always seek (the greatest) pleasure" (as hedonism commonly formulates it). On the other hand it seems justifiable to say that we always seek or will that objective resulting total situation which at the time of deliberation promises us the greatest pleasure (or least displeasure).

(13) *The so-called paradox of hedonism.*

Opponents of hedonism tend to stress that the assertion that "we always seek pleasure" is so far removed from the truth that on the contrary such "seeking pleasure" is most unfavourable for the achieving of the pleasure.

We have already taken sides with the anti-hedonists in agreeing that the expression "we always seek pleasure" is unacceptable

But it could still be urged that we must not even have "the thought of pleasure" too prominent in our consciousness at all during our deliberating, because we by this very fact hinder the achievement of the pleasure.

### *The Development of My Consciousness*

With this also we can of course agree. Our possible future pleasure must not be too central in that which we think of during deliberation, even though (as is here held to be the case) it is the very thing which we "measure". And the explanation seems simple enough. For in accordance with the law of association we can call up the thought of pleasure only per medium of the thought of something else—here the thought of the objective base of the pleasure. And therefore the thought of the pleasure can only be called up in fullness if we have this objective base clearly and adequately in our thoughts. What we must "seek" is the objective consequence.

However, it still remains true that we in deliberating "value" this objective consequence only "on account of" the anticipated consequent pleasure. And however much this pleasure is kept "in the margin" of our consciousness while we are deliberating, it is still thought of by us as "a consequence" and indeed as the decisive consequence.

It may again be noted that our retrospective reconstructive introspection enables us to recognise that it is the *more comprehensive* objective structure—the "total object" (in the narrower sense) of the one alternative direction, together with the at the time objectified pleasure which it promises—that is, this *totality*—which aroused in my *then* subject consciousness (as now conceived) that "real feeling" which is the "dynamic" factor in willing.

#### *(14) The "why" or "cause" of my willing the purpose X.*

In so far as the question refers to the present ("why am I now aiming at X?"), it is a matter of the more distant and last consequence (of this present conative unit), to which the X itself is but a means—namely "my pleasure".

But in so far as I, in the way of retrospective introspection, am considering the willing of a previous occasion, it is a matter of one or the other of *two* things

On the one hand it may even then be a question of the "last" aim (*causa finalis*), that is, the (expected) pleasure.

On the other hand it may be a question of some process of consciousness that preceded (*causa efficiens*). And in this case reference could be made to a more comprehensive or a less comprehensive preceding factor. However, the immediate *causa efficiens* would be that which was mentioned at the end of (13) above—namely, a complex objective thought structure (including the "bitterness", as recognised, of the one alternative as compared with the other) *together with* the "actually" subjective feelings thereby aroused in "me". It "was" this double structure, the objective together with the "real" subjective, which we *now* recognise as the "cause" (*causa efficiens*) of the actual "willing", the coming into being of the actual action (More will be said regarding this later)

(15) *Is reason or feeling the decisive factor in my willing?*

Here the term "decisive factor" or "determinant" or "cause" obviously refers to the efficient cause and also to the preceding deliberation with whatever was involved in it.

If the analysis given above has been correct, then we can recognise that this "preceding deliberation" involves the structure of a double analogical "synorasm". So far, therefore, "reason(ing)" would be the determinant of my willing.

On the other hand we have seen that feelings likewise play an indispensable part—both the "objectified" feelings and especially the "dynamic" addition which we (in retrospection) recognise as "really subjective" feelings

Consequently the answer to the given question would be: *both*.

(16) *The freedom of "my" willing.*

We have already seen (when considering the process of deliberation) that the final relation (that is the "bitterness"—with reference to amount of pleasure—of the one alternative in comparison with the other) cannot be "foreseen" by us

*It is in this "unforeseeableness" (unpredictability) that the "freedom" of my willing (my choice or deciding) consists.* My will (my willing, my choosing) is "free" in so far as, and in the sense that, I cannot foresee what I shall choose until I have actually chosen (The question of freedom with regard to *other persons* will be considered further on )

7. *My universe (as such).*

If our considerations regarding the identity of my universe (as such) and my consciousness (as such) have been sound, then it is obvious that "my universe (as such)" is far more than "my material universe (as such)", and even more than "my whole objective universe (as such)"—and also that it is not a rigid thing, not something which "goes on in accordance with its own unchanging material laws", but that it is, in the widest sense of the term, a "mental" or "spiritual" thing, a living bringing about of changes—"I and not-I co-operators in the development of my universe".

### CHAPTER III

## THE OBJECTIVE PART OF MY CONSCIOUSNESS OR MY UNIVERSE AS SUCH

### 1. *The development of my object consciousness in general.*

(1) At the beginning (as I must now assume) the object part of my consciousness (of my universe as such) was more or less undifferentiated ("fog-like").

(2) Thereupon there developed (came into being) various qualities (say certain visual, kinaesthetic and again visual) with their relationships. These latter did not come as a subsequent addition—they were not added by "me" subsequently. As soon as even but two qualities "are there" at all, there are necessarily also relations there "between" them even although at first only inchoately, implicitly. Between any two visual qualities, for instance (indeed between any "one" visual quality and the total remaining undifferentiated background as the "other one") there would be immediately given at least two relationships, namely that of difference and that of two dimensional space. (Certain so-called relations—especially, for instance that of "causality"—are not simple relations, but complex structures, which will be further considered in due course)

Incidentally, that which at an earlier stage of development of my consciousness or my universe as such is experienced as a "simple" quality may (and for the most part is) at later stages experienced as an evermore richly differentiated system of qualities and relations

(3) As soon as a quality became what we might call the nucleus of a "synorasm" (e.g. the "something bright" of the candle of our example) the whole became a "percept" (consisting of the sensory nucleus and the ideational and relational structure of a certain kind which constitutes the "meaning" of the sensory nucleus, or the "meaning part" of the percept as a whole). In the simplest case this is of course only a single "meaning unit". It may, by the way, be noted that I am only then justified in calling what is perceived "what is perceived" or "a percept", if I cognise it as something which is related to the "I" in the way of simultaneity. The fact of the coming into being of the percept through the I, and the continued presence of the two parts in simultaneity, is the fact or the *process* of "perception" or "perceiving". If on the other hand I consider the structure in question without noting its relation to the I, then the object is not a "percept" but simply a "thing" (a "real" or "material" thing or object). This is of course often enough our point of view in

everyday life, and it is that of natural science as such. From this point of view, because of the absence of cognition of the relationship to the I, there can likewise be no differentiation between some parts of the whole as "sensory" and others as "imaginal" (ideational). Although we are here concerned mainly with the object, we (as "psychologists" or "philosophers") shall keep in mind its relationship to the I, and will thus be justified in continuing to distinguish between the sensory and the imaginal constituents.

We have already noted that the structure which is a "synorasm" may be expressed by a "syllogism"—and in fact usually by a "hypothetical analogical syllogism".

Later on the percept may develop to more or less considerable richness, and then the corresponding syllogism would be a kind of multiple (disjunctive) hypothetical analogical syllogism with a corresponding multiplicity of parts. (E.g. "If I should grasp the something in this way then there would result the dancing flame; on the other hand if I should do . . . , then there would result . . . ; And if I . . . ", etc.) The "nucleus" need not, of course, be a visual quality (or group thereof) but may be an auditory, or gustatory one, etc. And the "meaning units" which are called up at all (with at least some degree of explicitness) may under different conditions (which need not be further specified here) be now these, now those—and may sometimes be "wrong" or "illusory" ones.

(4) The total "mosaic" of sensory qualities, at first with but slight differentiation within itself, which forms the totality of my object consciousness or my objective universe, increasingly becomes a more varied, richer, more highly differentiated mosaic, and practically every single one of the qualities, and in time every smaller or greater group of qualities, becomes correspondingly enriched with ideational meaning structures—and the whole is "my material universe" (which is, of course, merely one part of "my total universe").

The sensory totality (the sensory field or mosaic or pattern) which is present at any given moment in my object consciousness, or my objective universe, is different from that which is present at some other moment, and sometimes it is exceedingly rich and at other times exceedingly meagre. But the meaning structures also (and indeed especially) which I call up ideationally on the basis of these sensory data, are now of this kind and now of that, according to my emotions, purposes, education, alertness at the time, and other conditions. And as already mentioned above, misinterpretations can occur often enough. In short, "my material universe" as it "actually exists" at any given moment or stretch of time in my total consciousness or my total universe as such, is not constant, but is continually changing with regard to inclusiveness and richness. Usually, however, its ultimate "base", the sensory base, is relatively slight, whereas the ideational or

### *The Object Part of My Consciousness*

conceptual superstructure (meaning, laws, values) is relatively richly developed.

(5) But in addition to this part, there also (and very soon) develops a part consisting of relatively "free" ideational structures.

As a part even of that which I regard as "my material universe" I call into being what (in contrast to "sensory percepts") might be called "imaginal (ideational) percepts", of which even the "nucleus" itself is merely ideational.

But apart from these I also construct ideational structures which are relatively independent—as in connection with literature, etc

(6) To sum up briefly. My *total* object consciousness as such, or my *total* objective universe as such (not only "my material universe"), becomes increasingly more complex and is ceaselessly fluctuating as to kinds and numbers and the mutual relations between the sensory and ideational, and the explicit and implicit constituents, and in retrospect it has (or at least seems to have) stretches of complete interruption (This latter point will be further considered later on )

#### *2 The principal kinds of synorasm (and syllogisms) corresponding to the series of stages within volitional conative units.*

We have seen above that on the second occurrence of a sensory initial factor (e.g. the "something bright" of the candle flame) I call up for myself a system of images and relations which is already a synorasm, although so far only inchoate or embryonic or "un-explicit" in the extreme. At subsequent moments of the conative unit process its content is different from stage to stage in that some of the constituents, which a moment ago were still imaginal, have now become sensory. The composition of these structures could be shown by means of diagrams, but may perhaps here be sufficiently clearly indicated by means of the corresponding verbal structures, the syllogisms—word structures by means of which I at a later stage "express" what I "see" in the way of my imaginal structures. We shall return to this matter in a later chapter, but something may be said about it even at this stage.

In what might perhaps be called the most fundamental form the synorasm has the constitution corresponding to the following syllogism:

*Formerly, when there was an A, and when I thereupon did B, there followed C* (For the sake of simplicity the further consequence, the emotional consequence, will here be disregarded.)

*Here is again an A, essentially similar to the previous one(s). If I should again do B,*  
*Then there would, probably, again follow a C* (Or: Then a subsequent C would present a similar consequence.)

But of this fundamental form there are certain sub-varieties:

- (1) That which corresponds to the first line of our example may be the thought (memory) of a single case or of more than one case:
  - a. Formerly, when there occurred an A . . .
  - b. Formerly, whenever there occurred an A . . .
- (2) That which corresponds to the second line may be "actually" (sensorily) present or merely imagined or thought of as possible.
  - a. Here is again an A . . .
  - b. If there should again be an A . . .
- (3) That which corresponds to the third line may be merely thought of as possible or actually present sensorily:
  - a. If I should again do B . . .
  - b. And I am now actually again doing B . . .
- (4) And finally the "object" which, so to say, forms the "nucleus" of the structure (the "A") may be either an "object" or situation in the usual sense of the term, or that particular kind of object which is a word or a verbal expression.
  - a. Formerly, when there was an object A . . .
  - b. Formerly, when there was a word (verbal expression) A . . .

(This distinction, trifling as it might at first appear, is in actuality of fundamental importance for logic, as will be considered in a later chapter.)

From this it becomes evident that there are *twelve* possible sub-varieties. All reasoning, whatever the form of the verbal expression may be, can be shown to be an example of one or other of these twelve sub-varieties of the fundamental form—or a combination of several of them.

### *3. The difference between "sensory" and "imaginal" qualities.*

One difference which is frequently useful enough in everyday life, namely, that a sensory quality is "more vivid", "more steady", "more obtrusive" than the corresponding imaginal quality, is not an ultimate one. For of course there can be extremely faint sensory qualities, and on the other hand very vivid images.

The difference which is commonly urged as the "real" one, namely, that the one kind is mediated to us through our sense organs, whereas the other is not, is quite worthless as far as *our own* consciousness is concerned. For a "sensory quality" may be in my consciousness without the "corresponding" sense organ as

### *The Object Part of My Consciousness*

a mediator being present at all in my consciousness (in my universe) either sensorily or imaginarily (For instance, when I "see" a light I do not at the same time "see" my eye, nor, ordinarily, even "imagine" it at all )

The true ultimate difference seems rather to be that "sensory" qualities *vary regularly* with the appropriate motor sensations, whereas "imaginal" ones do not. For instance, if I sensorily "see" a patch of colour, it becomes clearer or fainter, larger or smaller, and of varying shape, according as I move towards it or away from it, or to the one side or the other (i.e. according as I have a series of motor sensations of definite various kinds), whereas when I merely imagine a patch of colour these *regular* corresponding changes do not occur Therefore: a "sensory" quality is one *in virtue of its "setting"*, in virtue of the fact that it forms the "nucleus" of a synorasm (a belief) that, if I should carry out certain kinds of movements, then certain changes in that quality also would *regularly* occur. On the other hand in the case of an imaginal quality this synorasm (belief) is not present—or indeed there may be a synorasm or direct belief that corresponding regular changes would *not* take place.

But the question arises: How can we recognise the "sensoriness" of a motor experience itself? In this case, it seems to me, we rely upon the fact that the motor experiences of one kind (direction) vary regularly with those of another kind. Thus if I (say in the dark) want to know whether my left arm motor experience was "sensory" or merely "imaginal", then I might feel it over with my right hand (and so have certain other regularly changing motor experiences—or not, as the case may be).

It is my knowledge of this fact (however but slightly explicit it may be) that is the real ground for my distinguishing between sensory and imaginal qualities.

It should be noted that anything "is" at any given moment what it "is" That which just now "is" for me a sensory quality, may *later* be found to have been after all only an imaginal one, and conversely. Nevertheless at this first, this present, moment, it is for me, in my consciousness, by virtue of its specific actual determining setting or enframement a "sensory" quality.

But it is important to note, also, that the qualities which make up the setting (or framework) itself, are neither sensory nor imaginal, but "neutral". They can become sensory or imaginal only then when they on their own part become the nucleus of such a setting. (We have here a matter which has similarity with one that we have already considered above, in connection with "time", namely, that that, whatever it may be, which conditions or determines a thing, is not by that fact already conditioned or determined for its own part. This principle applies also, for instance, to "I" and "not-I", cause and effect, truth, remembering, etc.)

4 "Existence"—and the variety of its forms or settings.

In its widest sense "existence" includes all that "is" at all and the term is not "logically" definable

Distinction is often made between, for instance, existence or being which is "mere existence" and that which is "real existence" ("reality"), or, again, "existence" which is "real existence" ("reality") and that which is only "apparent existence" ("appearance"), and so on

The difference in all such cases, however, lies not in the things themselves (that "are there" or "exist"), but in the "framework" or "setting" or "background" or "circumstances". I think it is possible to distinguish *four* different kinds of such "settings". The matter is in the first place best considered with reference to qualities—and the further consideration with reference to relations will then present no special difficulty.

a. *First*: A quality can "be there" or "exist" with a framework on the basis of which it is a "sensorily existing" quality (a *sensum*) What the nature of this framework is, has been considered above An example of this kind is the white of the upper surface of this paper

b. *Secondly*. A quality can "be there" or "exist" or "be real" with a "setting" on the basis of which it is an "imaginarily existing" quality (an image)—but with a *further* framework such as gives me the belief that if I should carry out a certain appropriate action with regard to that quality, then it would "become" a sensory quality An example of this kind is the white of the underside of this paper At present this white is there or exists imaginarily. But if I were to turn the paper over (and look at it) it would (so I believe) "be there" sensorily

[It would be possible here to make a further distinction, namely, between cases where the action is actually practicable (such as turning over this sheet of paper) and those in which it is only "theoretically" possible (such as turning the moon round), but this distinction does not appear to have much importance for philosophy] To this second kind (in general) belong most of the qualities which at any given moment form "my material universe", in so far as "my material universe" "exists" at all in "my universe as a whole" (or "my consciousness as a whole") at that given moment.

c. *Thirdly*. A quality can "be there" or "exist" with a setting such that it is an "imaginal" quality, but without the "second kind" of setting referred to above—or perhaps rather, with another kind of setting which gives the belief that, whatever action I may carry out, actually or theoretically, the quality can never become a "sensory" one. An example of this would be, say, the white of the cloak of an ancient Greek god In so far as I am imagining (thinking of) this white at the moment at all, it "is there", or

### *The Object Part of My Consciousness*

“really exists”—but only “imaginably really”. For I cannot believe that it can possibly become sensory to me, no matter what action I may carry out. To this class belong an almost infinite number of things in “my universe” or “my consciousness”—things and persons of literature, mythology, religion, etc. Such things “exist really and truly and without the least doubt”—but in the setting or framework as explained. It may be noted that things “existing” in this way may yet in many cases (especially for instance in religion) be values of the highest level for our emotional life, and influences of the highest power for our volition and conduct.

d. *Fourthly* A quality can “be there” or “exist” as (with respect to the present point) a “neutral” quality, without any of the settings enumerated. An example of this kind would be any one of the qualities in such a framework or setting itself. For although the settings mentioned “make” the quality enframed into a sensory or an imaginal quality (and here of the one kind or the other), yet they themselves *at that moment* are neither sensory nor imaginal. It is true that these qualities may become sensory or imaginal—but only at a later moment, when they themselves in turn have a corresponding framework or setting.

To return now to *relations*, it is evident that if any differentiation of kind of “existence” is to be made here at all, it will depend wholly upon the difference of that of the qualities between which they “exist”.

In answering such questions as, “Does X really exist?” or “Is there really such a thing as an X?”, etc., consideration must be given to the differences referred to. The ice at the North Pole “really exists (for me)” in the second sense of the term. Atoms “really exist (for me)” only in the third sense of the term, for, as far as I know, I may be able to experience what I call their “effects” sensorily, but apparently not the atoms themselves. The sun “really” revolves round the earth (at least it “really” moves from horizon to horizon) in the *first* sense. Yet the earth “really” revolves round the sun, but only in the *second* sense (i.e. at present only imaginably to me, but it could become sensory to me, theoretically at least, e.g. if I were to observe it from some suitable star). And such a question as, “Does God exist?” is of course one of special interest—and one to which we shall return later.

#### 5. “Material” (or “physical”) and “mental” (or “spiritual”).

When an object is described as a material or physical one it is usually so called without much consideration of the empirical ego part of my consciousness or my universe. This is probably the most usual point of view in everyday life and the basic point of view of natural scientists as such. But if the distinction is made with consideration of the empirical I (whereby the distinction

between sensoriness and imaginalness becomes possible), then we can recognise that the designation "material" (or "physical") is usually synonymous with "really existent" in the sense of (1)a above (sensorily present here and now) and commonly also in the sense of (1)b above (would be sensory if I . . . ).

On the other hand it is evident that the term "mental" is usually synonymous with "imaginal" (ideational, conceptual), and is thus applicable to objects in the sense of (1)c above, and also to parts of objects in the sense of (1)b above (and of course to all that is subjective, i.e. feelings, and that which combines subjective and objective parts, such as striving, willing, etc.). However, in so far as it is recognised that "my whole universe (as such)" is identical with "my consciousness (as such)", it will also be recognised that anything at all, being a part of "my consciousness", may ultimately be called "mental" (or "spiritual"). That is, therefore: the term "mental" may be used in a narrower or in a most comprehensive sense.

#### *6. Concepts, conceptual terms and symbols.*

The situation "I have a concept of X" obviously involves three chief parts.

First, of course, there is the "I". Having thus recognised its presence we need probably not discuss it further, for the rest presents much more difficult problems.

Secondly, there is the "X" as a thought or idea or concept—an object to me in thinking. Psychologists and philosophers tend to concentrate on the consideration of the nature and structure of this thought.

However, there is also of course a third part, namely the *word* (heard or seen—sometimes merely thought of—a quality or group of qualities and relations). And it is important to consider the relation of this word to its thought object as well as the nature of this thought object itself.

But indeed the whole structure is extraordinarily more complex than this rough division into three parts would lead us to surmise.

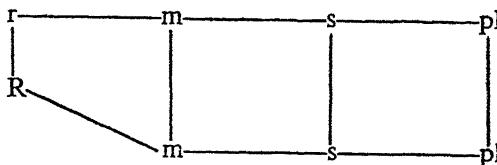
Let us first remind ourselves of the nature of "meaning" in the case of an "ordinary percept" (object perceived)—for instance the percept of a red apple.

When first we have the sensation of this particular kind of red quality we tend to carry out various kinds of actions, and as a consequence have various kinds of objective and subjective experiences. For instance, we may touch the object and thus have the sensation of smoothness and the feeling of pleasure, or we may lift it and experience heaviness and (say) displeasure, or we may bite it and have the sensation of sweetness and the feeling of pleasure, and so on.

On a subsequent occurrence of the patch of colour we have an object consciousness synorasm which might diagrammatically be

### *The Object Part of My Consciousness*

represented thus: (For the sake of simplicity only the object part will be shown here and also only one single "unit" of meaning.)



Here the R or r represents the visual quality, the red, m the movement of biting, s the sweetness, and pl the pleasure.

(It will hardly be necessary here to set out the corresponding syllogism )

The R (the sensory red) forms the "nucleus" of the percept, and the whole of the rest is the "meaning" of this sensory quality (the "meaning part" of, or in, the percept as a whole)

It may be noted that of (or within) this "meaning of R" the "gustatory image of sweet" for its part in some way forms a "nucleus". However, it is not this "image of sweet" by itself, but the whole structure apart from the R itself, which is "the meaning of the red patch". (Be it repeated that only a single unit is being indicated here )

With such a "sensory quality and its meaning", a "word (noun) and its meaning" has some similarity—but also not inconsiderable dissimilarity. To make this clear we have to enter upon a somewhat lengthy explanation.

Let us suppose that I hear the word "apple" and at the same time or soon after I see the apple (the fruit) itself.

When next I hear the word "apple" I (normally) tend to have an image of an apple. (Let us call this the "memory image" of the apple, although this "remembering", and indeed this "imaginableness" both require "frameworks" or "settings" of their own—which, however, may be disregarded here, but will be considered later.) However, this "memory image of the apple" *in itself* is not yet "the meaning" of (the word) "apple".

In order that a word may acquire a "meaning" it must form part of an ideational structure far more complicated than a mere "memory image of the object" (complex as even this is in itself). What must in the first place be added here (first as a sensation and later as an image) is (in this respect somewhat as is the case in an ordinary percept) an appropriate action (as we shall see directly).

But there is still something needed here which is not indispensably necessary in the case of an "ordinary percept". A

sensory quality such as a patch of red colour can acquire for me a "meaning" of say "sweetness" (to express it briefly) even if I am quite alone in the world. On the other hand the sensory quality (sound or sight) which is a "word" (or is to become one) can acquire a meaning (let us call it a "word-meaning") for me only in a world in which there are other human beings beside myself.

The process is somewhat as follows.

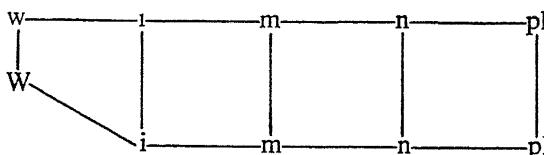
In the first place there is a relatively simple association. I hear, say, "apple" and have the (memory) image of the apple itself.

Not until now do we have the process which is the important one here. For now I must have a *series* of experiences (including that of the action already alluded to)

On some occasion I hear (the word) "apple", and thereupon have the memory image of the apple itself. Thereupon, however, I carry out this or that appropriate action—let us say I look around for a possible real apple and point to it, or I take it up and give it to the other person, or the like. Thereupon I experience an objective consequence—say, I see the other nodding his head, or hear the word "right" or "thank you", or the like. And finally I experience (let us say) the feeling of pleasure.

But even now "the thought of the apple" is not yet "the meaning of the word apple". This comes into being only on a still later occasion, namely, when I again hear (the word) "apple" (under certain conditions—here in particular the presence of another person).

The objective system (the "synorasm") would then be essentially as shown in the diagram



(Here W and w stand for the word, i the image, m the movement, n the nod and pl the pleasure.) Incidentally, we may note that this "image of the apple" (here present twice over) is in itself already quite a complex structure. It forms what we have previously called an "imaginal percept". But this additional complexity may, for present purposes, be disregarded.

### *The Object Part of My Consciousness*

The corresponding syllogism would be:

*Formerly, when I heard the word W, and imagined I, and thereupon carried out M, I experienced N and Pl.*

*Here is again the word W, and I am imagining I.*

*If now I should again carry out M,*

*Then there would (probably) again follow N and Pl*

(The cases. "If I should again hear the word . . . ", and "and I am now actually carrying out M . . . ", hardly call for separate consideration here )

The word (here supposedly an auditory sensum) together with the whole system of images and relations form *a kind of* percept—but, for all the similarities, there are also obviously important differences.

We may regard the word sound as the "nucleus" of the total structure Of all the rest, the image of the object (here of the apple) may be regarded as the "nucleus" of the "meaning" of that first "nucleus", that is the word sound. However, this image (or the pair of them) is only the nucleus It is the *whole* of the "rest" (that is the whole of the total structure apart from the word sound) that is the actual "meaning" of that word sound.

But now further In the given example we supposed that the word was associated with a particular object from a particular point of view However, we can also associate it with this object from different points of view—for instance, the word "horse" with the animal standing or running or lying down, etc

But (a still more important point here) we can also associate it with different objects, which may be similar to each other in "essential" respects, yet quite dissimilar in "unessential" respects ("essential" here understood to mean "important for this or that particular purpose at the time") Thus, for instance, I might associate the word "flower" now with a lily, now with a rose, now with a carnation, etc—in each case with the rest of the factors as explained. If later on I again hear the word, the total object (my "synorasm") would have the structure which could be expressed in words by way of a "disjunctive hypothetical analogical syllogism", namely:

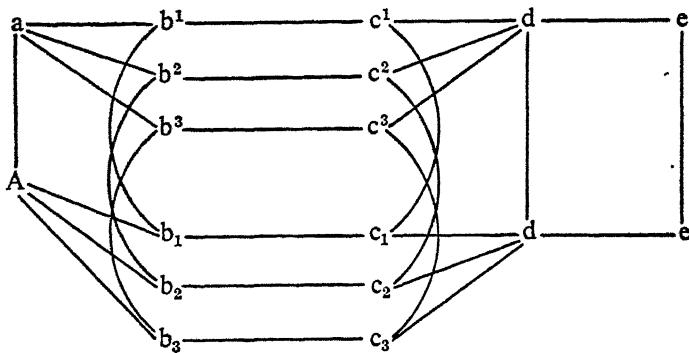
*Formerly, when I heard "flower", and imagined a rose or a lily or a carnation, and then carried out this or that action, there followed certain objective and subjective consequences.*

*Here is again the word "flower";*

*If now I should complete the conditions by imagining a rose or a lily or a carnation, and carry out actions similar to the previous ones,*

*Then there would (probably) follow similar objective and subjective consequences.*

Diagrammatically represented:



(Here the A or a represents the word, b the image of the object, c the action, d the reaction of the other person, and e the pleasure.)

Such, then, is the structure of a *concept*—a conceptual term and its meaning together.

It may be repeated that the constituent factors of this structure need not be, and for the most part, no doubt, ordinarily are not, explicitly differentiated, but are "blended" and only implicitly differentiated. The part that is here of special interest is of course the "thought of the object" In the above, only *three* "similar objects" are represented, but in most concepts, of course, there would be many more. Yet not all of these (whatever the number might be) need be "explicitly" present whenever I hear (or use) and understand the word. Ordinarily only one image is present in a relatively distinct and predominant way, while the others are present only "faintly" or "only implicitly present" and only "felt" rather "inchoately" as "other possibilities" However, in certain circumstances (as in searching reflection) one or other or yet another may become more prominent, while the others then sink to the implicit "also possible" condition.

The various alternative objects (explicitly or implicitly involved in the thought) always have some similarity with each other in some respect or other, and this similarity, more or less explicit, is of course a vitally essential part of the object which is a "concept". The respect or respects in which the individual objects are similar may be called the "identical element(s)" in the total thought. But the "identity" is not a numerical identity, and is more strictly "similarity in the highest degree" And in any case, the "name" (the conceptual "term") has reference to (or "means") not this "identical element" or system of identical elements. It has reference to *any one of the single individual*

### *The Object Part of My Consciousness*

“things” which has this “similar aspect” (“essential” for this or that specific purpose), although to this thing, as already explained, as part of a total system (frame or setting)

A matter of controversy is, whether this “meaning” can be said to involve “images” at all. The question is essentially one of terminology. The term “image” usually connotes imagery of a relatively vivid (one might almost say “concrete”) kind. Some such imagery may be present in the case of some persons even when they hear or read “conceptual terms”. But no doubt such relatively vivid imagery is not present in every case, perhaps indeed more usually is not present at all. Nevertheless, it seems to me at any rate that the “meaning” (that part of the total system here more particularly under consideration) which is present at all, not being “sensory”, must be at least “image-like”—imagery of a kind, imagery which is “faintly (however faintly) suggested”, more or less “attenuated”, and more or less “inchoate”. It is still, however, “imagery” (as contrasted, for instance, with “sensa”), and it therefore seems justifiable to retain the word here.

We may, however, again remind ourselves of the additional complexities that are present—in as much as the recognition of the “imaginalness” (or at least the non-sensoriness) of the objects at the time, and their “being remembered” at the time, ipso facto involve special “frameworks” or “settings”, and, in addition, in as much as each of the objects thought of is an “imaginal percept” and has its own complex structure.

Hence the situation “I have a concept of X” is an extraordinarily complex one, involving many systems of “synorasmis”, however “implicitly” only

In a general way one might say. “I have a concept of X” is essentially equivalent to saying “I know to what various kinds of things (ultimately indeed to which individual things, even if these have in thought been arranged into ‘classes’ on the basis of certain other ‘similarities’) the term ‘X’ could apply, and also the essential qualities which are ‘identical’ in all the individuals of the whole totality, i.e. the qualities which, for this or that specific purpose, I find to be a useful basis for grouping all these individuals, in themselves and as arranged in sub-classes, as forming that particular wider total class”

In the case of a word such as “Psychology” the “similar objects” are rather “similar parts”, but otherwise the structure is the same as in the other cases

#### *7. Number symbols.*

The object of consciousness in a situation such as “I understand the meaning of (say) *three* or *3*” is essentially the same as that in a situation such as “I understand the meaning of (say) *flower*”. It is a very complex system of synorasmis as suggested (in part) by the diagram of the preceding paragraph.

The "W" or "w" of the diagram would now represent the word "three" or the symbol "3", and the "b<sup>1</sup>, b<sup>2</sup>, b<sup>3</sup>" (etc) of the diagram still represents what has above been called "the nucleus (but only the nucleus) or the meaning", that is, "images of the various objects". But every such object would here be a group of three objects—three dots, or three flowers, or three sounds, etc. In the simplest case they might be three "simple qualities". These qualities would be, as three, always be in some kind of spatial relationship to each other—either in what one might call "real spatial relations" (arranged in a line, or as a triangle, etc), or at least (or also) in that "special kind of spatial relation" which (as we have thought possible to recognise) are "relations of time" (simultaneity or succession). Always, however (in the case under consideration), they must be (implicitly or explicitly) sufficiently differentiated from other objects to form groups of three. It is to each of such a group of three that the word *three* or the symbol 3 "applies".

There is nothing more mysterious in a group of three qualities forming a kind of unity which is a threeness, than a group of qualities which form a kind of "form-unity" which is an apple or a flower.

The "objects" (as part of the meaning) are "imaginal" as in the case discussed in the preceding paragraph—vivid or "attenuated" to "abstractness".

And of course "the meaning of the word three or the symbol 3" involves all that multiplicity of qualities and all that multiplicity of relations (especially of "essential similarity")—as well as that multiplicity of sub-synorasmus involved in even each of the individual things of each group—that have been alluded to in connection with "ordinary concepts".

### 8 *Remembering.*

When "I remember X" there is present, of course (apart from the "I") an "image" (however "attenuated") of "X".

Yet there must be something else, something which differentiates "I remember X" from the mere "I imagine X". What is this "something else"? It has sometimes been described as a kind of "feeling"—"a feeling that I have experienced X before". But in what does this "feeling" consist? Obviously it is not strictly "feeling" (subjective emotion) at all, but something cognitive, objective. Indeed fairly obviously it is, or involves, "belief" or "knowledge which is truth". And this, if our previous analysis has been sound, involves a thought structure for which I have suggested the name "synorasm", as corresponding to the verbal system called "syllogism".

Considering the matter in a "purely commonsense" way—what is that upon which we ordinarily base our "belief" that "we have experienced X before"? In everyday life our "criterion" is the

### *The Object Part of My Consciousness*

fact that we can recognise (say) such things as: "I remember that the clock had just struck twelve; I was just talking to a friend and said to him, . . .", etc In short: "It fits in easily with other images to form part of a series of images forming part of our 'past' leading up (with whatever gaps) to our actual present." But the whole structure forms, as mentioned, a "synorasm"

The corresponding syllogism might be somewhat as follows.

*In the past there repeatedly occurred the uniformity. the calling up of some image of a happening, and also the coming up of other images of happenings in a series, and the relative facility of my fitting the special image into this series (or of the "temporal localisation" of it in the series)—thereupon my carrying out some particular kind of action in the light of this time order—and thereupon results followed, which were "satisfactory".*

*I am now again having some special image of a happening, and I find it easy to fit it into the past series leading to the present.*

*If now I should complete the conditions by again carrying out such an action in the light of the image,  
Then (probably) similar results would again follow.*

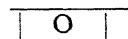
When "I remember X" I need not be explicitly aware of the thought structure by means of which I reached my conclusion or belief As in so much else of our mental life we get along excellently with merely implicit awareness of our grounds. And indeed it is difficult enough to make explicit the structure so that we can find out what really is involved On the other hand, in a "commonsense way" (as already suggested) it seems common enough for us to justify our belief that X did occur before, that we mention such things as the facility, etc , as suggested above.

It may be noted that the structure which is the basis for my belief that "X has occurred in my life before" or that "this image is a memory image" or that "I remember X", that this structure is not *at the same time* itself "remembered" (See what has been said previously regarding the "framework" in the case of "cause", "time", etc )

#### *9 Truth.*

We may best begin with a certain amount of revision

Let us first consider an extremely simple situation, say a single quality against a total neutral background This could be dia-grammatically represented thus

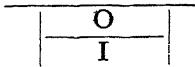


It is supposed that in this situation there is as yet no differentiation between I and not-I However, as we have previously noted, even in such a situation there must already have been some

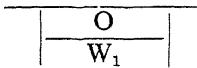
Studies in Philosophy

rudimentary differentiation into past, present and future, and it is therefore indicated in the diagram (As to the content of the past and future in such a case, this need not, for present purposes, be gone into.)

But now suppose that there is differentiation between I and not-I. In this case the situation could be represented thus:



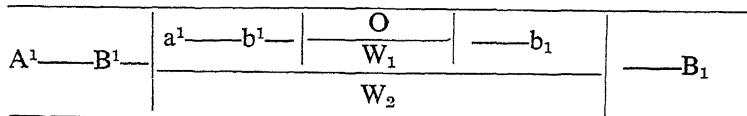
We may indeed go further and suppose that the "I" or "the I-experience" includes the experience of uttering words. These words (as we have noted previously) *at the moment of utterance* would not themselves be objective—they are part of the total subject-consciousness (as recognised at a later moment) For the sake of convenience we may assume that they are the words indicated by "W<sub>1</sub>" in the diagram.



But if I am using words there must be, as part of the object situation, some person (other than myself) whose body is either perceived or imagined, and whose consciousness is either "conceived" or "in-lived" Moreover, the "present" will be "enframed" or "enflanked" by memories of past words similarly used to persons, and of anticipations of possible similar effects The nature of this enveloping "synorasm" would be somewhat different according as I am actually uttering the words aloud or merely thinking them as possibly to be uttered aloud In the former case the synorastic structure would be of the kind previously designated "volitional reasoning", in the latter case it would be of the "hypothetical" kind In the following diagram the symbols a<sup>1</sup>—b<sup>1</sup> and —b<sub>1</sub> represent the former kind The whole diagram (so far as needed) would be.

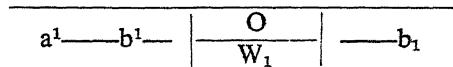


Now let us suppose a still more developed situation—that in which I am using such words as "There (or that) is a truth". This could be represented by the diagram.



### *The Object Part of My Consciousness*

In so far as I am using the words "purposefully", and if I am actually uttering the words, the "present" situation will be "enflanked" by memories of past words similarly used (here: "That is a truth"—represented in the diagram by " $W_2$ ") with their effects in the past and probable similar effects in the immediate future—this represented in the diagram by:  $A^1$ — $B^1$  | and | — $B_1$ . I utter the words "That (or there) is a truth" in the presence of (or with reference to) the objective situation represented by:



It is in this part (which from the point of view of the  $I_2$ —with my  $W_2$ —is an "objectified" situation) in which we are here particularly interested.

For this, or (be it noted) some part of this, must be that which we call a "truth".

What now, more precisely, is that which we call a "truth"?

(1) Very often it is the *word-part* of the total structure (the part represented in the diagram by  $W_1$ ) which is designated "truth".

We may remind ourselves, however, that such words could only then be "truth" if they were uttered in the presence of a perceived or conceived other person, particularly his consciousness (conceived or "in-lived" by us) This is not indicated in the diagram, but must be recognised as indispensable if the words are to be "truth". It may be mentioned also that the person must be regarded (thought of) as one "competent" for the speaker's present purpose. (What this involves need perhaps not be gone into further here.)

The total situation must, however, have a further complexity in that  $I_1$  and this objective situation must (as already explained) be (as "recognised at a *subsequent* moment") "enframed" or "enflanked" by past memories of previous cases in which similar words were used under similar conditions and received *assent* from the other person (either by words or gesture) and on the other hand anticipation of possible future similar results. Words cannot be "truth" in themselves. They can only be "truth" in so far as they are conditioned or "enframed" by the presence of such a person and by past memories and future anticipations of the kind indicated.

Let us suppose that the words were of the kind, say, "There is an  $X$ ".

There are here two possibilities, depending on what these words are intended to "mean"—or (perhaps better expressed) what completer or less ambiguous set of words they stand for.

On the one hand they might represent, say, "That (or there) is a thing which is called an  $X$ " (or: "to which the name  $X$  is customarily applied").

In this case the object (the "O" of the diagram) might be anything—exceedingly complex or exceedingly simple (even a single quality in a relatively uniform background). Note, however, that it is still necessary for the whole to be "flanked" by memories and anticipations, including *assent*, as indicated above (this being represented in the diagram by  $a^1$ — $b^1$ —| and |— $b_1$ ). The "assent" (included in what is represented by  $b^1$  and  $b_1$ ) involves quite a complex structure in itself—including the other person's awareness of the object, and *his* thought of yet another person, and his own memories and anticipations. If the words are such as "oh" or "alas" these would be merely "interjections". They also would be "enflanked" by past memories and future anticipations with regard to word usage—but these would not involve "assent". In so far as they did, they would no longer be "merely interjections", but, as it were, condensed valuatory assertions equivalent to, say, "That is something which is regrettable" or the like.

On the other hand the words here under consideration may represent, say, "That is a thing which has a structure of a certain kind, i.e. consisting of a nucleus with a 'meaning' (the structure of a sensory or imaginal percept—such as 'an orange')". In such a case the "O" of the diagram would in itself have to be represented by a system of synorasm.

Commonly the words here under consideration (as "truths") imply both alternative expressions both that the "that" is called an " $X$ ", and that it has such and such a structure.

Very often the words here under consideration (as "truths") have the more or less clear form of *generalisations*, such as "(All) iron expands when heated". In such a case the "object" is a complete synorasm (of the hypothetical analogical kind) and the words in strictness represent a whole syllogism (In the past . . ., If there should again be . . ., Then there would . . .). In short, such a generalisation is in such a case always a kind of condensed hypothetical analogical syllogism.

(2) On the other hand often enough it is not the *words* that are designated "truth" but their *object*—the words being regarded as merely the "expression" (or the "means of expression") of the truth. This, however, can only be the case if the "object" is synorastic in structure. One could not call, say, a simple quality a truth, but one can and does call a synorasm a truth, and particularly the "conclusion part" of a synorasm.

The fact remains, however, that that which is designated a "truth" is only the one or another part of a *totality*, apart from which it would simply not be a "truth".

### *The Object Part of My Consciousness*

A "truth", whatever it is, is a truth in somewhat the same general way in which a particular process is a "cause", or a given quality a "sensory" or an "imaginal" quality, and so on—namely, because of its having a particular kind of "framework" or "setting".

The words, whether themselves the "truth" or merely the "expression of the truth", may refer to the present, or past or future. ("There is, was or will be an X")

Moreover, the word must always be of the kind called an "assertion"—whether "factual" or "valuatory" (the latter indeed being merely a sub-variety of the factual assertion)

On the other hand a "command" is not a truth. For although a command (when uttered) involves the framework of remembered past experiences and immediate future consequences, yet the latter part is not an expectation of *assent* but of *obedience*.

We sometimes say that words "convey" a truth (to another person). This means that the truth (here in the sense of a synorasm) is to be (to become) a part of the consciousness of that other person (as conceived or lived by us)

#### *10 Belief.*

On the one hand "belief" (as something known) may be used as synonymous with "truth" in either of its senses.

More usually, however, the term "belief" is used—whether with regard to the words (in the total system) or the object (in the total system)—in so far as the synorastic part of the total system is defective—either in that the "grounds" are, say, too few, or that the present object or process is not sufficiently "similar" to the previous ones. Thus, for instance, it is a "truth" that iron expands when heated, but it is only a "belief" to me that, say, it will rain to-morrow. Strictly speaking, however, truth and belief (in this second sense) differ merely in degree (For as we have seen, even the most "certain" truth is ultimately merely a matter of extremely high degree of "probability")

#### *11 Science.*

We have seen that in many cases the object of reference of the words is a synorasm (the memories, present percepts or images, and the anticipated consequences with their relations which make up the object in reasoning), and that the term "truth" in such cases may refer either to the word part or to the synorastic part of the total system.

The term "truth" in such cases (whether referring to the words or to the synorasm) has as a synonym the term "law" ("natural law").

"Science" consists essentially of such "laws"—but more particularly in so far as the reference is to the synorastic systems.

*Studies in Philosophy*

Laws of Nature are not “actual happenings”, but the past happenings as remembered, the present similar things, and the conceived future possible happenings recognised as analogous. Such laws are indeed “part of my universe”, but at the same time “part of my consciousness”, and in this sense “human products”.

The difference between “natural” and “mental” sciences and the relation of both to “philosophy” will be considered later

## CHAPTER IV

### MY CONSCIOUSNESS, MY UNIVERSE—INCLUDING OTHER LIVING BEINGS

#### 1. *My consciousness and my body.*

“My consciousness—as such” is at every given moment and during every stretch of time also “my universe—as such”, or “the totality of all being or existence” in the widest sense of the term.

It is therefore evident that, in so far as “my body” is “existent” at all at any time, or is a part of the totality of my universe, it is to that extent also a part of my consciousness.

And in fact it is then often enough existent as a system of sensory and imaginal qualities and relations, or entirely of imaginal (ideational, conceptual) ones.

At other times, however, and indeed probably most usually, my body exists (or in retrospective introspection “existed”) as “feeling”, as a part of my subject consciousness, feelings which, when at a later moment present in my object consciousness as something known (cognised), are known as “bodily” feelings, or even bodily “sensations” (organic, coenaesthetic, etc.), and designated as such.

#### 2. *The body and consciousness of other living beings (here more particularly of other human beings).*

Let us suppose that I perceive an orange lying before another person and at which he is making a grasping movement

##### (1) *The basic process for me here is always a “purely material” one.*

In this case I regard the orange as a material (physical) “stimulus”, acting upon the physical body and bringing about a physical reaction (here a grasping movement).

I might now regard this process and these parts in the way that a natural scientist as such tends to do, namely, quite without reference to my own I (subject consciousness). In this way it may be recognised that the component parts, and the process as a whole, consist of qualities and relations—but without distinction, as regard the qualities, between sensory and imaginal (this distinction being impossible unless regard is paid to the subject consciousness). Apart from this lack, however, more or less numerous qualities and relations and processes may be distinguished (e.g. first the “external stimulus”—“external”, that is, with reference to the other person’s body—then, say, ether waves, then afferent nerve processes, then a relatively “quiescent” cerebral cortex becoming “cortical activity”, then efferent nerve processes and muscular processes to the (as far as this unit-process

is concerned) "final" movement, here that of grasping) In addition to these, further processes such as effects on heart, lungs, etc., could be considered Such a "purely material" way of looking at the action (conduct, behaviour) of others, which is that of the "purely natural scientist", is, of course, not at all as yet "psychology"

On the other hand I may look upon all this in a way that the natural scientist as such does not do, namely, with conscious reference to my subject consciousness, and (something which becomes possible thereby) with differentiation between sensory and imaginal qualities. And then I can recognise that the orange and the body within my own consciousness are "percepts", of which the sensory qualities (in the present case mainly visual qualities) and their relations form the "nucleus" and the imaginal ones with their relations form the "meaning" thereof—although further structures of such constituent parts are present in the form of reasoning systems (here particularly with regard to cause and effect) which, however, are commonly not explicitly recognised Such a way of looking at the matter would already be a part of "psychology", even although only of "auto-psychology", without any "hetero-psychology". I can, by the way, in addition recognise that the process here under special consideration occurs within a wider totality of my consciousness—namely my further thoughts, wishes, conation, etc

We have here, of course, considered only one particular case, and even that one with regard to only its simplest parts. The "body" could, of course, be one of any living being (other than our own), from the lowest to the highest species And the "physical stimulus" could be any part of the material environment which at the time is more or less strongly affecting the body—and including such things as air pressure, temperature, etc , and such things as geographical, economic, political, etc , conditions in so far as they are "physical" And, finally, the "reactions" likewise include all possibilities—movements of limbs, speech, writing, etc , and all the varieties of social, etc , behaviour

(2) *In connection with this "purely physical" process which I experience, however, I often imagine (conceive) something "mental" (psychical), and in fact in a certain way as a kind of middle link*

Most basically I should experience the material process in the way described under (1) above. (And we shall here consider it "auto-psychologically" in that we shall distinguish the parts which are sensory to me at the time, from those which are imaginal ) So far, that which, with regard to the other's body, is a physical stimulus, is for me a sensory quality or a group of such, and the other person's inner organs (at first relatively "quiescent" but thereupon becoming active) are for me imaginal, and his final

### *Other Living Beings in My Consciousness*

action again is sensory to me. We may here particularly note the imagined "quiescent cerebral cortex" which is imagined as becoming "cortical activity".

But now I experience more than this "purely physical" process. I now imagine (conceive) a kind of "double" of the quiescent cortex and a corresponding "double" of the cortical activity, and in fact usually as somehow inside the other person's body, especially as somehow inside his head, and again especially as in some part of his cerebral cortex—and I call the one thing "his mind" ("mind" in a narrower sense) or "his psyche", and the other "his consciousness". And I imagine the mutual relations to be: as "mind" is to consciousness, so is cortex to cortical activity, and also: as "mind" is to quiescent cortex, so is consciousness to cortical activity.

*Let us now first consider the consciousness* —I imagine (conceive) this as a kind of "middle link" between a preceding physical link (beginning with the physical stimulus) and the subsequent physical link (ending with the grasping movement). And in fact in this wise: I imagine that at the instant that the physical process reaches the cortex, an entirely different kind of process occurs, namely, the other person's consciousness—and that this latter ceases the instant that the physical process leaves the cortex (down the efferent nerves to the muscles). This would represent as it were a single "pulse" unit. In actuality, of course, so many of these occur (are conceived as occurring) as simultaneous and in succession, that the total process goes on (is conceived as going on) more or less continuously.

I do not, however, imagine this consciousness of the other person in a haphazard way. I rely in the first place on what I can perceive (sensorily observe) in the way of his physical reactions (expressions).

This then leads to a process of reasoning of which the corresponding verbal expression (slightly abbreviated) would run somewhat thus.

*Here is someone carrying out such and such actions,  
On previous occasions when I myself carried out such actions  
I (partly immediately before and partly at the same  
time as I carried out my actions) experienced these and  
those processes of consciousness.*

*Therefore he also has (has had) probably similar processes  
of consciousness.*

This of course calls for care with regard to the observing and the remembering and the final inferring, but it will hardly be necessary to consider these in detail here. At most it may be mentioned that at times changes in the internal organs and especially in the brain become of special interest. However, we may here confine our consideration to the more readily recognisable "external expressions".

*With regard to the other person's "psyche" or "mind" (in the narrower sense) the following may be noted* Just as there must be a relatively quiescent cortex in order that cortical activity may be possible, so I imagine (conceive) a relative quiescent psyche or "mind" from which conscious processes may come into being (or: which may, in this or that part, "become" conscious process).

This psyche or "mind" is ordinarily not conceived as a homogeneous something, but as consisting of innumerable "dispositions" or "tendencies", each single one as capable of becoming one single specific kind of process of consciousness Hence: as many different kinds of processes as can be distinguished (individual kinds and clusters of them), just so many different kinds (individual kinds or clusters) of dispositions can be conceived This then leads to various ways of dividing the whole system of dispositions We can divide it into certain parts which are then called the intellectual, emotional and volitional "characters", or in a different way (as it were "transversely") into intellectual (in a different sense), aesthetic and moral "characters", and in yet other ways into "faculties" (of reasoning, memory, will, etc.) as well as into "instincts", "habits" (as tendencies), etc. There is commonly a good deal of indefiniteness and overlapping in this matter It is a remarkable fact that, just as there is commonly no clear recognition of the difference between the subject consciousness and the object consciousness, so there is in everyday speech usage no recognition of any corresponding distinction within the "mind" or mental dispositional system.

Such a conception regarding a "mind" as a totality of capacities or system of dispositions, is still widely held, as the common use of the terms mentioned indicates, in spite of indefinitenesses and confusions.

However, many psychologists nowadays tend to conceive, as a kind of counterpart of "consciousness", not a "mind" of the kind described above, but "something" which is usually called "the unconscious" (The point will be further considered in Chapter VIII.)

*With regard to the other's consciousness* —In so far as we tend to "localise" this as in his body, and especially as in his head, we are led to differentiate between "the real object outside the other person (i.e. outside his body)" and "the other person's consciousness of the object (say a sensation) inside his head". The latter is thought of as a kind of reflection or mirror-image of the former. And because of this we tend to assume that we in our own case also can know only "appearances", but not the "external" object "in itself". However, in our own case the whole situation is of course entirely and radically different In our own case there is not the least justification for distinguishing between "my sensum" and "the sensory quality in itself". These "two" are in fact absolutely one and the same (numerically identical).

### *Other Living Beings in My Consciousness*

With regard to other persons we come to the old problem: parallelism or interaction? In so far as I (we) experience the process in the way described above, the relations are easily enough to recognise.

On the one hand I recognise an "interaction", in as much as I conceive that the stimulation process leads to a consciousness process and this again to a physical movement process. In so far as we are "purely natural scientists" we of course do no such thing—in as much as we, strictly *as natural scientists*, do not take note of the "process of consciousness" *as such* in the other person at all. However, as "psychologists"—whether professionally or in the way of "common sense"—we find not the least difficulty in conceiving consciousness in the other as a kind of "middle link".

On the other hand, however, I also recognise a parallelism, namely that of the cortical process (if I conceive it as occurring) and the consciousness process—a parallelism not of course with regard to space, but essentially only with regard to time and perhaps in a sense also of "intensity".

But again, and with regard to both relations: that which is true with regard to others is not in the least true with regard to our own case.

But now: to what does the word "he" refer when I say that "he has consciousness"? First of all: when I say that "I" have consciousness, the word "I" may refer to my body so far as it is being sensorily perceived by me or is being imagined by me. But usually I refer it to that totality of my "bodily feelings" which form the nucleus of my "empirical I" or "my subject consciousness".

But with regard to another person the matter is entirely different. For if I say "he" has consciousness ("he" has this or that sensation, perception, etc.), then I might perhaps on occasion use the word "he" as referring to the ego part of his consciousness (the "I" now from the point of view of his consciousness), but in a case like that here under consideration (my experience of this "second process") this would probably very rarely occur if indeed ever. No doubt usually when I say that "he" sees or hears or thinks or feels this or that, or has such and such consciousness, I certainly am referring to "him" as to a body—it is this *body* that "has" consciousness in connection with itself.

It should be noted that the sensations (*sensa*) of the other person as well as the thoughts (*images*) of the other person are ultimately both *my images* (thoughts, conceptions). It is true that, on the basis of what I find in connection with my own consciousness, I imagine his "sensations" as occurring in a different kind of "setting" (synorasm) from his "images". However (to repeat), both his *sensa* and his *images* are (in the case of this "second process") *my images*.

In what sense "is" his consciousness "there" at all (in what

sense does it "exist")? Obviously in the sense of something imagined (conceived) by me but which can never be actually sensed by me, whatever action I may carry out.

It follows, too, that actually I "create" his consciousness or "call it into being", for if I did not imagine (conceive, think of) it then it would not have any existence, any reality, in my consciousness, my universe as such, at all.

But why (for what purpose) do I imagine the other's consciousness in this way at all—why do I not content myself with observing the bodily processes and imagining the internal bodily processes?

In so far as the process is as described above, it can be a means only to *explanation* of the other's physical movements *after* the movements have already been carried out (so that I have been able to observe them and so make my inference). And in everyday life I find it incomparably easier to imagine "sensations", thoughts, feelings, etc., as a middle link or "bridge" (between the stimulus and the physical response) than brain processes. For a surgeon dealing with the reactions after an operation the opposite would no doubt be true—but even in his case only in such a connection, not in connection with the affairs of everyday life.

Often, no doubt, the total process is different in that I, beginning with the consideration of the stimulus, now (on the basis of previous experience) "tentatively" imagine some process of consciousness "in him" in order that I might "foretell" the possible final result, the actual movement, and later, when the reaction has actually taken place, correcting my idea if necessary—but now again as a way of "explaining" the reaction.

(3) *But there is yet another possibility.*—For, in connection with the "purely physical" process I can experience a consciousness as "the other person's consciousness", not now as a "middle link" in the way explained above—but as a particular kind of concomitant process.

The physical process is as described under (1) above, but in the present connection it is not so prominent, except with regard to the final process, the "physical expression".

The actual nature of "the other person's consciousness" may perhaps best be understood if we disregard the other person altogether for the moment and rather consider what goes on when I as it were "put myself back" to an earlier stage of my life and "experience" some particular *present* situation "like a child".

Let us suppose that I am looking down from a hill upon a large city. If I now, standing in the same place, and looking in the same direction, "put myself back" and experience the city as once I experienced it from this selfsame spot—what goes on?

Obviously "I" am now (*as "a child"*) experiencing something which in various parts is different from what "I" am now experiencing *as an adult*.

### *Other Living Beings in My Consciousness*

The matter is most easily understood with regard to the object consciousness. "I" (as "an adult") see various kinds of colour patches, hear various kinds of sounds, have a variety of thoughts regarding the activities and the industrial, political and cultural conditions, and the hopes and sorrows of the inhabitants. On the other hand "I" (as "a child") am now also seeing and hearing various kinds of colours and sounds, but assuredly less differentiated among themselves, and especially "I" (as "a child") have far fewer and more meagre thoughts regarding the businesses and the worries of the inhabitants. What "I" (as "a child") am now experiencing is something which is as it were "made to loom forth somewhat" or "delimited off" from the totality which "I" (as "an adult") am now experiencing. It is true that "I" (as "a child") am now having particular kinds of thoughts ("childlike thoughts"), particular kinds of suppositions and especially particular kinds of hopes, etc. "I" (as "an adult") must therefore first call up such thoughts for myself (as "an adult") and then draw the "delimiting line" (as it were) in such a way that these "childlike" thoughts are included in "my childhood consciousness".

But at the same time I also experience (subjectively) "my childhood feelings"—and these also as something made to loom forth from my total present feelings—or as feelings which have first to be "re-aroused" and then "felt" as "childhood feelings" within the delimiting boundary (This relation can of course be "known" only *after* such an experience—by way of retrospection.)

This experience is therefore as it were *one* experience "within" a *wider* experience. It is a "subjective-objective" experience "within" a more inclusive subjective-objective experience. Perhaps this kind of experience might be called "in-living" (The term "empathy" seems to me to be not quite satisfactory for there is here present not merely "feeling".)

Perhaps we might here (in retrospection) speak of a kind of "enclave" or "encapsulation" or "inclusion", but as already suggested above, it is not a matter of spatial delimitation but of a separating out of content.

We may now return to our actual problem—for I can in a similar way "in-live" the "consciousness of the other person". But to do this I must observe the other person's body, especially his bodily attitude, and above all his actions. What I thus perceive serves me as a starting point for a process of reasoning of the kind explained above (but there with reference to the "second process"):

*Here is someone (a body) carrying out such and such actions,*

*Formerly when I carried out similar actions I had these and those kinds of conscious experiences;*

*Therefore he also probably has (or has had) similar conscious experiences.*

But (and this is where the difference comes in) in this "third process" the last step of the reasoning is not a matter of mere "thinking" (imaging, conceiving) of similar processes of consciousness, and indeed as "inside the other's head", but a "delimitation" of a part of my *total* consciousness, subjective as well as objective

The sensory quality, the sensum (here the reddish yellow colour of the orange) which is "in my consciousness" is here not a "physical stimulus with regard to the other's body" but is in itself, and at the same time, and immediately, a sensory quality "in *his* consciousness" also. And at least some of the thoughts and at least some of the feelings which are present "in my consciousness" are also at the same time included "in his consciousness". In short, I "in-live" a part of "my consciousness" as "his consciousness".

Sometimes the matter is more complicated in that I first have my own experience, then perceive the other's body and its actions, then infer new sensations, thoughts, feelings as "his", and thus enrich my own total experience, and thereupon from the totality "delimit of" in such a way that the new content is experienced by me as within "his consciousness".

It may be repeated that this "delimiting" is not a matter of haphazardness but is based upon what I can observe as to the other's physical expressions. And the "inferring" calls for care in all its parts. It is probably more particularly the in-living of the feelings of the other person that is the important part of "sympathy".

Sometimes I may experience the consciousness of the other person only meagrely, at other times, however, with greater fullness and vividness, according to circumstances. In the latter case one might say that "I am absorbed in him", or "he has taken possession of me" or the like—that is a more than usually large part of my total consciousness at the time becomes "his consciousness" (a fact which is of course "cognised" only at a later moment).

Under certain conditions I may experience the consciousness of the other person as one which is both objectively and subjectively a very meagre one, and under other conditions as both objectively and subjectively as clear and profound.

It is obvious, however, that it is not possible for me to "in-live" a consciousness of greater richness and depth than my own consciousness. For if I really inlived the profounder thoughts and richer emotions of "the other", then these would in the first place have to be (become) "my" thoughts and feelings. Strictly speaking my thought that "the consciousness of that person is profounder and richer than mine" is essentially the thought: "if I myself could experience richer and deeper things, then I *should* include it in what I experience (inlive) as his consciousness."

### *Other Living Beings in My Consciousness*

When I experience the other's consciousness in this way, then I do not "localise" it as "inside his body". On the contrary, it is more correct to say that I experience his consciousness as "outside his body", at least in the sense that "his body" (the outside of his body) as perceived by me is not in the same way and at the same time perceived "by him" (On the other hand "his body" as something "subjectively felt" by him could of course be a part of his consciousness—his subject consciousness—and so "within" his consciousness )

Why do I bring about ("do" or "make") such "in-living" of the consciousness of the other person in this way? The answer is no doubt similar to that with regard to my "imagining" his consciousness I can, on the basis of previous experience, inlive it "experimentally" for the purpose of foreseeing his final physical reactions. Or I can inlive it subsequently on the basis of what I observe as to his physical reactions already carried out But not infrequently I inlive the other's consciousness "for its own sake" (e.g. in love, art, religion, etc.).

In what sense of the term does such a "his consciousness" now "really exist"? It "really exists" not only in one sense but (with regard to different ones of its components) in all four of the senses distinguished above. For the reddish yellow of the orange is "really there" in the first sense of the term, and other parts in other senses of the term

In the case which has here been more particularly considered, I had a sensory perception of the orange and also of the other person's body But it may be that I merely imagine the other's body and also merely imagine the orange, and that I still "inlive" the other's consciousness In this case it still remains true that the consciousness of the other "really exists" (in the special senses of the term) And even in such a case the other person with his "consciousness" can have a stirring and elevating influence on me and be most precious and dear to me—as for instance in the case of our "purely mental" or "spiritual" intercourse with loved ones who have passed away and with revered personalities of religion or history, etc.

This kind of experience is one of the most frequent of our life, and even although its nature and its relation to "our own" consciousness is usually not very explicitly recognised by us.

We can, of course, conceive or inlive a consciousness in connection with the body of an animal also, and not only with those of higher animals, but also with those of lower and lowest kinds. And indeed we are "justified" in conceiving or inliving a consciousness even in connection with plants. Whoever has, for instance, seen a slow motion cinema picture of a plant's reaction to, say, poison—the increasing restlessness of the movements and the final convulsive ones—will recognise how true this is. And in such case the consciousness of the plant is of course just as "really

existent" (with due recognition of the different meanings of the term) as is the conscious life of any of our fellow human beings. It is true that, whereas with regard to human beings and higher animals we find it "more useful" (and easier) to conceive a consciousness than to conceive cortical process or the like (whether for "foreseeing" or for "explaining" the final physical reactions), this is for the most part not true with regard to lower living beings, and especially plants. In these cases, therefore, the conceiving of "purely material" links is both easier and more useful.

It may be noted that we can in a similar way experience a consciousness in connection with statues and pictures and even in connection with buildings, music, landscapes, etc.

And in certain circumstances we also conceive or inlive a consciousness (an individual consciousness) in connection with a group of bodies (especially of human beings and higher animals)—as in connection with a school class, an audience, group of soldiers, public meeting, mob-concourse, etc—and such a consciousness is called a "crowd mind" or "group mind" or the like (according to circumstances). The fundamental basis in such cases is essentially as in the other cases, and our purpose in conceiving or inliving such a consciousness is likewise essentially the same—as a useful means for foreseeing or explaining the bodily group action or group conduct, or as something pleasurable for its own sake. The fact that a group of persons has no separate brain nor nervous system is no valid objection, for my conceiving or inliving is based upon what I can observe as to the "external" reactions of the group as such. I in such cases regard the group of bodies as a kind of multipart single body. Considered from the material point of view, a physical stimulus—say, an explosion—acts upon this multipart "individual body" and causes a multipart yet relatively uniform physical reaction—say, a general turning of the head and a hurried withdrawing. The fact that every single body is carrying out essentially the same kind of movement, is "perceived" by me as a kind of unified individual movement of the group body as one whole, and used by me as the initial or controlling factor with respect to my conceiving or inliving of "its" consciousness.

The "single (individual) consciousness" which I thus experience, is "actually there" or "really existent" (with due consideration of the various meanings of the term), just as really as the consciousness which I experience in connection with a single body. Of course I can alternate with regard to my experience of the group consciousness and now this now that individual consciousness in as many ways and as often as I choose according to circumstances.

But I must of course conceive or inlive such a crowd or group consciousness "correctly", and for this purpose I must observe the physical reactions carefully and interpret them rightly. And I then find that I am compelled to experience the group conscious-

### *Other Living Beings in My Consciousness*

ness as being of a particular kind—other than that which I should have to conceive or inlive as the consciousness of any one or other of the individual members of the group if he were (under otherwise essentially the same conditions) not a member of a group but alone. And in fact I must experience it (at least in the case of a "crowd" or "mob" or the like) as on the whole of a lower level as far as understanding and reasoning are concerned—capable enough with regard to sensory experiences, and even of vivid "concrete" individual imagery, but very much less disposed to "abstract" thinking and reasoning—and on the other hand more easily excitable yet also more unstable emotionally, and with regard to conation more subject to suggestion and inclined to relatively blind impulsive action.

The "mind" (consciousness) of an organised group such as a regiment or a team, etc., is more complex. More of this later.

What we include as the consciousness of others may include more or less of what is called subconscious or even "unconscious" processes. This also will be further considered later.

The three processes referred to (the material and the consciousness one in two ways) are experienced by us in our everyday life in combinations and alterations in various ways—but ordinarily without very clear recognition of their fundamental nature or their relation to each other.

We have in the above considered the three processes chiefly from the point of view of a "spectator". Even so there are two possibilities. On the one hand I can begin with the "initial factor" and seek to foretell the final reaction (of any particular unit series). On the other hand I can begin with the final reaction and then first as it were look back to the initial factor, and thereupon conceive or inlive the consciousness process in order to "understand" and "explain" the whole process.

But yet again I can be more interveningly active and select the initial factors (whether regarded as physical stimuli or as sensa), or even "make" them or call them into being (my words, etc.) and then apply them to the other person. In this case at least five steps could be distinguished: (a) I cognise the other person in his present condition (either purely physically or with regard to his consciousness as well), (b) I think of desirable changes in this, (c) I think of the appropriate initial factors, (d) I select these or call them into being, and (e) I observe the other's physical expressions and infer and thus conceive or inlive his consciousness. Each of these steps of course has complexities of its own.

#### *3. The relation between "body" and "mind".*

(1) The relation of *my* "body" to *my* "mind" (here in the sense of *my* "consciousness") is, if the considerations given above are sound, extremely simple.

The relation is neither one of parallelism nor of interaction, and there is not the least difficulty with regard to "the impossibility of mingling physical and mental factors and laws". The relation is simply one of *inclusiveness*—in that my body (whether sensorily perceived as far as possible, or imagined, or subjectively "felt") is simply a *part* of my consciousness (and so "within" it).

(2) The relation between "body" and "mind" with regard to others is an entirely different matter

First of all: the other person's body, whether sensed by me or imagined by me, is obviously a part of *my* consciousness (my universe as such), and so within my consciousness (universe), and in fact in the object part thereof

Secondly: the other person's "mind" (no matter whether in the sense of "consciousness" or "system of psychical dispositions", and in the former case no matter whether "conceived" or "inlived" by me) is obviously likewise a part of my consciousness (universe) and so within it

But now: the relation between "his body" (a part of *my consciousness*) and "his mind" (another part of *my consciousness*) "is" not always of one and the same kind, but now of one, now of the other, according as to whether I am "imagining" (conceiving) his mind or (in the case of "his consciousness") inliving it.

If I imagine (conceive) his "mind" [par 2 (2) above] then the following is the case.

- (a) His "mind" (as a system of dispositions) "is" (is imagined by me as) "parallel" (in the sense explained above) with his "quiescent cortex"—and also as *within his body*.
- (b) His "mind" (as consciousness) "is" (is conceived by me as) "parallel" with his cortical activity, and likewise (at least usually) *within his body*

On the other hand when I inlive his mind (here of course in the sense of his consciousness), then it "is" not (is not inlived by me as) within his body, but (as explained above) as actually "outside" his body—and moreover not as parallel with his cortical activity but as parallel with the *whole* material process beginning with the physical stimulus and (in the case of each conative unit as explained above) ending with the final physical reaction.

If it should now be asked: But what is the relation "really" and "independently of my consciousness", then it would be obvious that the questioner has not yet grasped the fact that "for me" or "as far as I am concerned" or "in *my* conscious life" or "within *my* universe as such", there cannot be anything at all "independently of my consciousness (or my universe as such)".

Finally it may be just noted that I often enough imagine (think of, conceive) "my body" and "my mind" *as if* I were "some

### *Other Living Beings in My Consciousness*

other person" ("purely objectively"), and in these cases I conceive the relation between the two things just as explained above with regard to "others". But this is of course only a kind of disguised variant of "the situation with regard to others"

#### *4. Determinism of freedom of the will.*

With regard to my own life it has been urged above that I in my willing am "free"—in the sense that (and in so far as) I cannot foretell what particular purpose I shall will until I am actually willing it.

But with regard to other persons in so far as I am considering only the physical process (stimulus, cortical activity, final reaction) it might appear as if (in accordance with the theory of material causality) I must regard the other's reaction as "completely causally determined", so that, theoretically at least, if I knew all the conditions and then the additional causal factor, I could definitely foretell what movement he would carry out, and that therefore he, in this sense, and to this extent, would *not* be "free". But, of course, as an actual matter of fact I do not know all the conditions in their entirety, and therefore cannot foretell the nature of his reactions with certainty. And therefore I must declare the other person to be, in this case, and to this extent, *free*.

On the other hand, in so far as I "conceive" or "inlive" the other's consciousness, I must conceive or inlive it as "without inclusion of the knowledge of what purpose will be willed until it is actually being willed". And I am not justified in definitely conceiving or inliving "his willing of a particular purpose X", until I have indications, in the form of his physical expressions—and this of course is not possible until he has already willed his purpose and has even in some way given expression to his decision.

Therefore from the one point of view as from the other, it is clear that we must recognise that "he" in actual fact is just as "free" as we ourselves are.

It is admitted that this appears to be an almost suspiciously simple solution of an age-old problem. Its validity depends, of course, on the validity of the view given as to the meaning of the word "freedom" in such a connection. However, still further back it depends upon the recognition of the fact that hetero-psychology is merely a part of auto-psychology. And it also depends upon the recognition, with regard to my own consciousness life, that there is a profound difference between what "is" here and now, and what "would be if . . . "

## CHAPTER V

### VARIOUS SPECIAL PROBLEMS

#### 1 *Change*

##### (1) *Change with regard to time only—duration, continuance.*

When I say that a certain quality, say the white of the upper surface of this paper, has been continuing or enduring for some time up to the present in my consciousness, I mean that a white of precisely this kind is in my past (and in all the parts and stages therein that I care to or am able to distinguish) and also (of course) in the present, and that between these various occurrences there are relations of that highest degree of similarity which may be called qualitative identity, and also that variety of "special spatial" relations which (as previously explained) are "temporal" relations

When I say that the white will (probably) endure for some time to come, I mean that there is white in the present and also in the future in as many parts or stages as I care to or am able to distinguish, and that between these there are relations of qualitative identity and of time

Hence continuation or duration with regard to time only and as a fact in general, "is" the fact of an indefinitely large number of occurrences of a thing spread over past and present and future, and connected by the kinds of relations mentioned (The meaning of "is" in such a connection will be further considered below)

When I say that "I am experiencing continuance or duration of a quality" (or when I speak of "my experience of this"), then "that which exists" is not merely the enduring quality, but also "I" (call it  $I_1$ ) in the presence of that "enduring quality". But the "I" (call it  $I_2$ ) who (as recognised at a later moment) was recognising this situation (the  $I_1$  and the enduring quality) was *at that moment* not part of this "that which exists" ( $I_2$  can be a part of a new "that which exists" of a subsequent moment—as we have noted previously). This process "I ( $I_1$ ) experiencing the continuance", this "I" (this  $I_1$ ) involves feelings (including such feelings as strain, vital feelings, etc.). In short, "my experience of continuance" is not merely "cognised object"

##### (2) *Change in quality or (and) space as well as in time*

These are merely complications beyond change in time only. In each case there "are" series of past and future occurrences (as many as I care to or am able to distinguish) connected with each other and with the present occurrence by relations of increasing (or decreasing) qualitative difference and spatial difference, in

### *Various Special Problems*

addition to relations of time. And again "my experience" of this involves "I and my feelings"

(3) *The answer to the old problem* as to how becoming, change and movement can "be" at all, depends on the recognition that the *fundamental* function of the "is" is not that of temporal localisation in the "present", but (as explained before) essentially that of a signal announcing that further work is to be done by the rest of the sentence—and *this* may (as in the present case) include the actual "temporal" localisation (in past or present or future or all three).

#### *2. Quantity.*

It is here held that quantity is ultimately always spatial quantity and quantitative relationships therefore ultimately always spatially quantitative relationships (For present purposes it may be permissible to leave unconsidered questions relating to distinctions between visual and tactful space and to the third dimension )

Perhaps we may first consider colours

A colour always exists as a patch of colour and thus involves space and therefore quantity, and comparison between two colours as to their "quantity" is basically a comparison of their spatial quantity.

It is true that we speak also of "quantity" with regard to the colours as such, and, for instance, say that one specimen of grey has "more black" or "less black" in it than another.

It seems to me that quantitative comparison in such cases still ultimately depends upon a comparison of spatial quantities.

Suppose that we have a variety of examples each of which is called a "grey", although of "different shades".

Such examples are actually different visual qualities and therefore strictly different "colours", and *one* relation between them is a *qualitative* relation

However, we may (in actuality or in thought) arrange these different patches of grey as a series, say, from left to right—white (extremely light grey) being placed at one end and black (extremely dark grey) at the other end. This would then of course be an arrangement of the colours in space, and beside the qualitative relations between the patches there would be spatial relations. In particular, any one shade X would be "more" or "less" distant from the one end or the other. And it is the recognition of this that influences us when we say that one shade has "more" or "less" of black than another. For when we say this we actually have the consciousness (however implicitly only) that one shade is "more near" or "less near" to the black (and correspondingly "less near" or "more near" to the white) [Cp also "nearly" the same, "far" different, etc ]

It is true that ordinarily we do not explicitly differentiate between the qualitative and the spatial relationships in such a case

—we “experience” the qualitative difference apparently “immediately” as a quantitative one (“more” darkness) (Another and perhaps simpler explanation might be “Addition of more of one colour than the other when mixing”.)

However, the non-explicitness of our knowledge of the constituents of a conscious process is no proof of the complete non-existence (complete non-differentiation) of the constituents. We have considered numerous similar cases in the above—for instance the “meaning” of (in) a percept, the “grounds” for an “immediate belief”, and so on

The fact of the actual presence of the thought of space (even if not very explicit) becomes more evident when we seek to “measure” the quantity of, say, the “darkness” of the shade of grey. For mere qualitative differences *as such* cannot *in themselves* be measured. Measuring is ultimately a matter of physical handling (however indirectly)—the application of a spatial unit (per rule, dial, scales, etc.), and with this spatial comparison of the spatial object itself (if it is in itself already spatial) or else its spatial counterpart (correlative or representative)—as here the spatial series of colour shades or the conceptual “light waves”, etc.

What is true of shades of colours is true also of *intensity* of colours, of *loudness* of sounds, of *heaviness* of weights, and so on.

As regards *time* there is no special difficulty, in as much as (if our previous analysis was correct) temporal relations are ultimately a special kind of spatial relations. Even here, however, measurement is made by way of ordinary spatial relations.

### 3. Number

What is meant by any particular symbol, for instance “3”, has been considered in a previous chapter. In so far, then, as a number (in general) is “that which is meant” by a figure or numerical symbol, it consists ultimately (as to its “core”) of images (however “attenuated”) of units in spatial relation to each other.

It may likewise involve “temporal” relations. But, in so far as these are ultimately “a kind of spatial relation” (if our previous analysis has been sound), it would still be true that “number” (as to its “core”) consists ultimately of “units in spatial relationship”.

### 4. Force.

Physicists usually content themselves (justifiably enough for their purposes, of course) with saying that force (or energy, etc.) is “That . . .” and then adding something like: “ . . . which stands in this or that mathematical, mechanical or causal relationship to this or that something else.” But what is the “essential nature” of this “That” itself?

### *Various Special Problems*

In our own life, "force" (or whatever else we may like to call it), as a living experience is a "feeling", the feeling which we have when we are striving or willing (and "known" when we "objectify" it).

What we call "force" in other persons, is this same kind of feeling now "imaged" (thought of, conceived) by us objectively (and often "localised" by us as "in" the other person), or else experienced by us "subjectively-objectively" in the way of "in-living".

And finally, what we call "force" in "inanimate" bodies is (it is here held) precisely the same kind of thing, or rather the same kind of happening or process. The idea or concept of force in these cases is in fact a kind of relic of animism, not a useless relic, but apparently an exceedingly useful one. This "force" is indeed (as something conceived) an hypothesis (precisely as is "consciousness" in general, when we "suppose" it or "know" it to be "existent" in "other human—or indeed other living—beings"), and is ultimately imagined or supposed for essentially the same reason, namely, to assist us in "foretelling" or "explaining" material reactions. Magnetism, electricity, etc., in so far as they are regarded as kinds of force, are therefore essentially the same kind of thing. It therefore becomes possible to say "what" these things "ultimately" "really are", or what they "really consist of".

And when physics *measures* force, it of course ultimately measures space (spatial manifestations). Whether natural science should avoid "the category force" altogether need not here be considered.

#### *5 "My" universe and "the" universe.*

We have seen above (in Chapter II) that when "there is a book", then it is not necessarily true that at that time "there is a book and I", and so not necessarily "there is *my* book". It is only at a later moment that "there is (but now in the past division of this moment *two*) a book" (later recognised as a remembered book) and I saying "There is a book" (Not "necessarily" but of course "*perhaps* even then").

In an exactly similar way, when "the universe is there" (in existence), then it is not necessarily already so differentiated that "the *objective* universe and *I* are there (in existence)"—and so that "*my* universe is in existence" (Although here also "but *perhaps* even then".)

In so far as "the universe" is actually not yet differentiated as "the *objective* universe and *I*", then also "sensory" parts have not yet been differentiated from "imaginal" parts, for that, as we have seen, requires the previous explicitness of the *I*.

It is this "the universe" which is "the universe" of natural science strictly as such.

However ordinarily, and especially when we are philosophising, "*the universe*" is "the objective universe *and I*", and usually even "the objective universe two and I two as well as I one" and thus the former as "*my universe*". And it is this "the universe", that is "*my universe*", which is chiefly being considered in this essay.

### *6 Psychology, philosophy and the sciences.*

For me (in the general sense) psychology is the science of my consciousness. My knowledge of the consciousness of any other living being is but a part of this. In order to stress the distinction between the two, the first might be called "auto-psychology" and the second "hetero-psychology". But it is to be noted that these two are not co-ordinate studies, for "auto-psychology" is psychology as a whole, whereas hetero-psychology is but a part of this. Failure to recognise the difference and the ultimate relation between these two has been a cause of not a few confusions in both "psychology" and "philosophy".

Psychology (auto-psychology) as the study of my consciousness is also the study of my universe and also of "the" universe for me. But the universe is also the object of study of philosophy. Therefore psychology is identical with philosophy (as knowledge).

It is true that many who call themselves psychologists deal merely with parts of that which philosophy deals with or should deal with, and conversely many who call themselves philosophers do not concern themselves sufficiently with various parts that psychologists (of one sub-variety or another) investigate more thoroughly.

However, the more the psychologist recognises that the part can only be fully understood if studied in its relationship to the whole—and, on the other hand, the more the philosopher recognises that the whole cannot be fully understood without due consideration of many of the detailed problems dealt with by the "psychologist"—the more it will become evident that philosophy (as knowledge) and psychology are ultimately absolutely identical as regards their subject matter.

The relation of the special sciences to philosophy has been touched upon earlier in this treatise. It was there urged that the various sciences deal with parts only of the totality of the universe.

The so-called "natural sciences" have the characteristic that they as such do not take cognisance of the difference between sensory and imaginal qualities—not explicitly, at any rate. And this has its ground still further back in that they do not, explicitly at least, take cognisance of the existence of I (the empirical I) as distinct from the not-I in the universe. And it is a further consequence that they do not take cognisance of the various ways in which things may be "existent" or "real".

On the other hand, in so far as various ones among the sciences do explicitly recognise these various kinds of distinctions (most

### *Various Special Problems*

obviously that between sensory and ideational), they tend to be designated "mental" sciences—such, for instance, as logic, ethics, aesthetics, etc

It is interesting to note how even such "purely natural" sciences as physics and chemistry tend, in the consideration of their own deeper issues, to come after all to an explicit recognition of the hypotheticalness and ideality of their constructions—and to this extent become "mental" sciences

And indeed all special scientists, even the "natural scientists" tend ultimately to become philosophers, both in the way of recognising the "reality" of "mental" factors and in that of increasingly looking to the totality and unity of all being and becoming.

#### *7 The "backwardness" of philosophy contrasted with the "progressiveness" of science, especially natural science*

It is common enough to contrast philosophy with science, especially "natural science". The latter, it is said, consists of knowledge based on "fact", is well organised, is universally accepted by all competent investigators, and is continually progressing. Philosophy, on the other hand, it is maintained, is based merely upon "opinion", is very imperfectly organised, is of as many varieties as there are individual philosophers, and shows practically no progress but seems ever and again to come back to its starting point.

Much of this has to be admitted. Philosophy cannot show the organisation, nor the universal acceptance, nor the continuous progress that natural science can. But the reason lies not in the insolubility (still less the "absurdity") of the philosophic problems, but in the peculiar difficulty of them. There are radical differences in the nature of the tasks of science and philosophy. These difficulties seem to be mainly three in number

(1) In the first place natural science deals ultimately essentially with sensory qualities (with their relations), and indeed mainly with the "easier" ones of sight and touch. Philosophy, on the other hand, while also dealing with these, deals in addition with the more "difficult" ones of taste, smell and especially "feeling", including muscular feelings, vital feeling, affective feelings, etc. But over and above this, philosophy deals with *imaginal* (ideational) qualities (and their relations).

Now sensory objects have the advantage of being in general "steadier", and of being capable of being returned to again and again and then showing scarcely any (or not any) perceptible differences in their nature as they "actually occur in our life". Moreover, it is possible to have a number of them of practically the "same" kind occurring together. On the other hand, "imaginal" objects are ordinarily less "steady". It is usually much more difficult to make them recur, especially with the "same" nature,

and it is much more difficult to have many of them "exactly alike" occurring together.

Hence the investigation, analysis and comparison of the "ideational" (including the emotional, etc) parts of our life calls for a special talent and training which is fundamentally much more "exceptional" in kind than is that for work in natural science. We are here not concerned with what may be called the "higher interpretative powers", which are equally important for both kinds of investigation. We are here concerned for the moment only with the fundamental power, the "inward intuitive power and skill" (as it might be called) on the one hand, as against the "outward or sense organ intuitive power and skill" on the other hand.

(2) In the second place: natural science tends to begin with less comprehensive objects and extends its scope more gradually, whereas philosophy, because of its very purpose, must from the very first attempt to grapple with the totality of existence. Of course it is possible to begin more modestly with "ideational" matters also, and "psychology" (as commonly understood) is doing some of such "spade work". However, it is impossible to proceed far in the investigation of such "ideational" matters without taking serious notice of the "totality" which is the setting of the parts. Moreover, as already suggested, it is of the "essence" of philosophy to seek from the first to understand the totality as such.

(3) In the third place, as scientists we have much less difficulty in securing effective "co-operation" than we have as philosophers

For in so far as we are investigating sensory objects, these sensory objects can also be used by us as "physical stimuli" with regard to our "fellow scientists", to produce in them (as we "infer") certain "sensory experiences" followed by (leading to) certain physical responses (words, gestures, etc) which, being like those which we ourselves would make with reference to such "sensa", "confirm" our belief (inference) that our fellow scientist "actually has" the sense experience like ours.

On the other hand, in so far as our objects are not sensory but imaginal (ideational, conceptual), it is harder to obtain such physical response, because it is harder to ensure that our fellow philosopher has (as we may infer) "images" (in the wide sense) like our own (or conversely, to feel sure that the image, the meanings, which we have in response to *his* words correspond to *his* images, his meanings).

### 8. *Health*

For present purposes it will suffice to touch upon a few general aspects of this, mainly for the sake of making clear how this question fits in with the rest of our argument. "Health" will here be understood as in the main (but not exclusively) referring to

### *Various Special Problems*

what is ordinarily meant by "physical health". With regard to this we have again to distinguish clearly between the case of other persons and that of ourselves.

(1) As regards another person's body, this is, of course, a part of our ("my") own consciousness, and is either wholly imaginal or partly sensory and partly imaginal. We regard certain states and conditions as those of health, largely on the basis of the nature of the physical reactions to ordinary environmental material factors, and if "ill-health" occurs, we (if we seek to bring relief) see to the application of drugs or the performance of minor or major surgical operations.

In so far as we experience a "consciousness" in connection with this body, we may do so (as we have previously seen) in one or other of two chief ways.

On the one hand we may experience in the way which I have called "inliving". In this case we do not localise the consciousness as inside the other's body, yet we do connect it with his body in that we use what we perceive in the way of his physical expressions as a guide to what we should inlive as his consciousness. In so far as we are concerned with the other's "health" (here in the wider sense of the term) we may be more particularly thinking of the nature of this his consciousness. And in this case we may employ words or objects (which are then lived by us as immediately a part of his consciousness as of our own) with the purpose that these may have the effect of awakening in his consciousness (as inlived by us) what we consider to be "good" thoughts and emotions and conations. We might, however, still be more or less strongly interested in the maintenance or improvement of the health of his physical body, and we may to this extent be concerned with the physical improvements which are then experienced by us, not so much as effects of his good (healthy) thoughts, etc., as rather a kind of more or less close concomitant—the close connection, however, being no less appreciated than if thought of as that of causality (as it is in the second way to be considered immediately below).

For, on the other hand, we may experience the other's consciousness (to disregard his "dispositional mind") as something wholly objective in our own consciousness, something thought or imagined or conceived by us, and (which is here the special point) something localised by us as inside the other's physical body, often particularly as inside his head, and as in some sense "parallel" with his cortical processes. It may be remembered from our earlier analysis that we experience any particular physical stimulus as causing in the other person a cortical process, but concomitantly (parallel) with this causing also a conscious process, and then this double process (as a double middle link) causing again a physical process (in nerves, muscles, etc.). In so far as we are chiefly concerned with the other's physical health we might still

be most mindful of the complete physical process (stimulus, cortical activity, and through that the activity of the heart, lungs, etc) and see to the application of drugs, etc., from this point of view. However, even though we are ultimately chiefly concerned with the other's physical health, we might still prefer to think more immediately of the "consciousness middle link" rather than of the "cortical middle link" in the three-link total process as explained. For, as we have seen in a previous chapter, we ordinarily find it much easier to think the conscious link than the cortical link, unless we have a sufficient knowledge of brain physiology—although even then we often enough find it useful to think the consciousness link and to seek to ensure the "right" consciousness link as somehow leading to the desired physical effects. Hence we may give drugs, etc., but also use appropriate words as physical stimuli which shall cause "in him" the hearing of the words and through these thoughts and feelings of hope, etc.—which will then "result in" good physical effects.

(2) With regard to our ("my") own case the matter is of course fundamentally different

For whereas in the case of the other person (at least in the one variety of the two cases) his consciousness is localised by us as inside his body, in our own case our body is within or part of our consciousness—and this is true whether we are sensing our body objectively (so far as possible) or wholly imagine it, or, on the other hand, experience it in the way of immediate ("real") bodily feelings, as part (indeed what may be called the core part) of our I-consciousness (the more usual way, indeed, in which we experience our body in our life). Hence from this point of view it is evident that our physical health is wholly a matter of (a part of) our consciousness, and all control of our health is ultimately mental control.

This does not mean, however, that all such control is through thought (ideational means), for within the mental totality (in the wider meaning of mental) there is (as we have previously seen) both a physical (material) part and a mental part (in the narrower sense of mental). Thus (to take a very obvious case) if we are physically hungry, although we may sometimes find more or less considerable relief interesting ourselves in other matters, in the end it is only by our experiencing the *sensory* food that brings real relief. And the same is true with regard to various diseases which must be cured by sensory physical drugs or operations.

On the other hand we can recognise that even with these sensory (and in this sense physical) factors, ideational factors may be exceedingly influential. Thus even in the case of eating, the general environmental conditions one way or the other may make the food more or less wholesome or indigestible. And with

### *Various Special Problems*

regard to medicine and the like, the presence of faith and hope and the like may be of exceedingly high importance, even, at times, to the extent of making otherwise ineffective measures entirely effective, and, on the other hand, contrary mental attitudes prevent otherwise helpful remedies from being effective. Moreover, in the case of some diseases, at least in the case of "purely functional" diseases, the mental attitude alone is sometimes the most direct way, and in some cases may be the only way possible in the circumstances. Indeed throughout our life most of us have probably found that faith, hope and charity, apart from other effects, have had a distinctly health-giving and curative value.

However, it may not unjustifiably be said that it is not so much the thoughts as rather the emotions that ought to be regarded as *most immediately* the cause of physical health effects in our life. [With regard to others we can recognise the close connection between certain kinds of cortical processes and healthy states and working of the inner organs, heart, glands, etc.—and parallel with those particular kinds of cortical activity we imagine or conceive (with justification, on the basis considered above) such positive emotions as happiness, kindness, hope, etc., or, conversely, worry, envy, etc.] And in so far as we think of ourselves as others we can conceive similar connections. However, ordinarily in our own case we have the direct experience of positive feelings and the subsequent direct experience of "health" (bodily feelings, as explained above). Certain special cases merely involve complexities without changing the general fact.

It is of course evident that this mental working for good health is not a matter of merely casual and occasional thinking, but of constant wise conduct of life tending increasingly to habituation. And it should not involve the slightest diminution of any one's high appreciation of the highest religious life to recognise that apart from all other aspects it has a high value to even physical well-being.

But a point of special philosophic interest in all this is the question as to our power to control our thoughts at all (and through these the further effects). This, however, brings us to a matter which we have previously touched upon in connection with volitional deliberation and thinking in general. We then saw that we are first of all dependent upon what we "find", most ultimately upon what we meet with in the way of sensory factors in our objective world. And in the presence of this we *may* experience feelings, including feelings of what I have called readiness or strain ("at-tention"). But whether we, in the presence of such objects do actually experience such feelings is not within our control. However, if we have such feelings, including the tension (attention), then we *may* have new thoughts (of purposes, ways and means, etc.) in our object consciousness, and having these we *may* have further feelings, and so also in due course physical

*Studies in Philosophy*

health effects. But again, whether this happens or not is ultimately beyond our control.

In all this we can recognise that from one point of view we are the core of the cause of the effects achieved. On the other hand, we can recognise that from another point of view, we, for all our striving, cannot be sure of what will result.

The one recognition is that of our personal responsibility. The other recognition is that of our dependence on all that is not-I— and so of “Grace”

Living involves both

## CHAPTER VI

### REASONING AND SYLLOGISMS

1. *The purpose of this chapter* is to show that if we are sufficiently clear as to the thing about which we are reasoning, and if in addition we are sufficiently careful in the choice of our words, then the full verbal expression of our reasoning is *in every case* an *analogical syllogism* (of one or other sub-variety) or a combination of such.

2. *As a preliminary*, however, it is desirable to note several important points

(1) *First of all we may consider words (verbal expressions) and their "suitability" or "appropriateness" in general.*

Let us first consider the case where "I" am a user of words, more particularly as a writer (each person understanding this "I" as applying equally to himself as a writer) I first have the thought of some object and then I use (write) words. The whole process is actually very complex, and has been considered in a previous chapter. But for the present it is sufficient to recognise at least these two parts. It needs merely to be added that we shall consider only printed words, and that these in themselves of course consist merely of "solid bodies" of printers' ink, and further, that the object as I think it may (for present purposes) be spoken of as the "meaning" of my words, or "that which I mean", or "that to which my words refer". Now let us suppose that my thought is the thought of one object which to me appears to have three parts. In this case I should use one word (or word group), say *w*, to refer to the whole object, and three other words (or word groups), say *k*, *l* and *m*, to refer to the parts. Thus I might say: "*w* consists of *k*, *l* and *m*", or (to take a general example more appropriate for the present subject): "That thinking process which I call *w* consists of my thinking *k* and *l* and *m*."

Let us now consider the case where "I" am a reader. I have, first, sensations of black on white (the letters) and then a thought which I believe to be appropriate to this word *w*, and then thoughts of the parts which I believe to be appropriate for the words *k*, *l* and *m*. Here again the whole process is very complex, but for our purpose this analysis will suffice. It need merely be added that to me as reader the "meaning of the word" or "that to which the word refers" is the object which I think of in response to, and as "appropriate to", that word. (The term "appropriate to" will be considered later.)

If now I as a writer meet with dissent from my readers, I may do one or both of two things. Firstly, I may re-examine the object

as I think it and analyse it more critically, and secondly, I may reconsider the words with regard to their "appropriateness" to express my thought. The slight shock of meeting with dissent will probably be wholly advantageous to clearer cognition on my part. It may lead me to discover that the object which I am thinking has not the parts which I previously "saw", or it may lead me to select words different from those which I selected before—or it may lead me to do both of these things. But of course it may, on the contrary, lead me to see the object even more definitely just as I saw it before, and also to feel all the surer that the words I used before are still undoubtedly the "best" or "most appropriate".

Similarly I as a reader may find that "the object suggested by *w*", and "the parts suggested by *k*, *l* and *m*" are "really thus existent and connected", or on the contrary I may find that they are not "really" thus existent and connected. In the latter case the slight shock of noting that it is asserted by another person that they *are* thus, may cause me to do one or both of two things. Firstly, I may more critically consider whether I have given the "most appropriate" meaning to the words before me, and secondly, I may more critically examine the object (thus suggested) as to its parts. It may be that this critical examination of word appropriateness and object structure may lead me even more decidedly than before to recognise that I have given the words their most appropriate meaning, and that the object which I think in response to *w* does *not* consist of the parts which I think in response to *k*, *l* and *m*. But of course it may on the contrary be that my critical examination leads me to recognise that my first thought was wrong, and that after all "that which is meant by *w*" really does have the parts "meant by *k*, *l* and *m*".

Now beyond this we cannot go. Both as writers and as readers we can only be as conscientious as possible in the analysis of our objects, and as conscientious as possible in the consideration of the "appropriateness" of the words as regards their meanings.

But what now does "appropriateness" mean in such a connection?

First of all a word is of course not "appropriate" *in itself*, but only with reference to its meaning. And it is not "appropriate" merely with reference to "my thought", but always involves a linking of my thought with that of a perceived or imagined other person.

In so far as I am a writer I judge that the word is appropriate if I am able to "surmise" that it will under normal conditions (that is essentially: in the case of a normally qualified person) awaken in the reader the thought which I wish to awaken.

(It may again be stressed that the process as a whole is extraordinarily complex. Some indication of this was already given in Chapter V, towards the end of par. 2. It may here suffice to give

### *Reasoning and Syllogisms*

some prominence to the part which is most important for our present purpose.) My process of consciousness in this involves a synorasm of which the corresponding syllogism would run somewhat thus:

*Hitherto, when I had a thought A in the presence of another person, and when I then wrote (spoke) the word B, there followed (more or less regularly) the other person's physical expression C (say a nodding of the head or verbal response), on the basis of which I was able to infer that he now had a thought corresponding to mine, and this aroused satisfaction in me;*

*I now again have a similar thought A under similar conditions;*

*And I am also again writing B (or: If now I should again write B),*

*Therefore there will (probably) again follow C and D (or: Then there would . . . ).*

On the other hand, in so far as I am reading the word, the process is somewhat more complex, and the syllogism corresponding to the reasoning process would run somewhat as follows:

*Hitherto, when I read (heard) another person's word A and thereupon imagined a B, and then carried out a certain kind of action C (say, fetched the corresponding article or pointed to it), then there followed (more or less regularly) a physical expression D on his part (say, a nod), on the basis of which I was able to infer that he also connected that image with that word, and this brought me the feeling of satisfaction E*

*I am now again reading (hearing) a similar word A (or: If I should . . . ).*

*And I am again carrying out action C (or: If now I should again . . . ).*

*Therefore (probably) D and E will again follow (or: Then . . . would . . . ).*

Of course the meanings of words are continually changing. Moreover, one word or word group may have several meanings—such matters as context, italics, quotation marks, etc., helping the writer to ensure that the meaning he desires to awaken actually is awakened in the reader. But there is usually one meaning which requires the fewest of such aids, the meaning which is the “most normal”, the “true”, or “most suitable” or “most appropriate” meaning—and which in many cases is called the “literal” meaning.

Now everyone very frequently uses words in such various senses. Indeed, a language of course owes its flexibility largely to the fact that such variations are possible. At times, however,

such variation of usage has its serious drawbacks. In science in particular it is of course well to take as few risks as possible in this respect. But philosophy needs the caution even more, for here the danger of misunderstanding is even greater.

Traditional formal logic has for some two thousand years been discussing these and allied questions, but seems to have failed to note some facts which seem curiously obvious. In particular, *the tenses of verbs* seem to have received too little consideration. We shall consider some of the several functions of a verb in a later part of this essay. But for the present it will suffice to point out that very frequently a present tense is used when a past or future tense or some combination of both is "really meant". This "inappropriateness of terminology" of the traditional verbal expressions of reasoning is indeed one of the special themes of this essay, but for the present one example may suffice.

Thus it is said that "Iron expands when heated". Formal logic would probably point out that "iron" here means "all iron". But what is meant by "expands"? It cannot well mean "is now expanding", for not only would that be obviously not true, but this meaning is made impossible by the words "when heated" which follow, in as much as this means "if heated". But could it mean that "all iron expanded in the past (when heated)"? That could only be so if "all iron" is not understood "literally", but in the sense of "all iron that has so far been tried". That, however, does not seem to be a satisfactory interpretation either, for the scientist is desirous of having something which not only refers to the past, but which has "universal validity" (whatever that might mean). There is obviously some thought of future possibilities. Could the sentence mean that "If there should again be iron, and if it should be heated, then it would expand"? Or could it be that "All iron expands when heated" somehow has reference to both the past and the (hypothetical) future?

(2) *If we apply such considerations to the various syllogisms and other verbal forms* used in connection with reasoning, and such as traditional logic enumerates, then we can recognise that most of these verbal expressions are more or less "inaccurate", are at least not "the best" or "the most appropriate" which might be used. And if we then give the (as far as we can tell) actually "most correct" expression, that is, the one which point for point corresponds best to the reasoning process, then we find that *in every case of reasoning, the complete expression has the form of an "analogical syllogism" of the one or other sub-variety, or a combination of such.*

(3) *Analogical syllogisms*, however (as we have already seen in Chapter IV, 2) *are of different sub-varieties.*

Perhaps the following may here be regarded as one of the chief sub-varieties.

## Reasoning and Syllogisms

Hitherto, when there was an A, .	and B was done in connection with it,	then there always followed a C,	and thereupon a D.
Here is again an A, essentially similar to the previous ones,	and B is again being carried out		
		Therefore a similar C will (probably) again follow	and likewise a D.

We may now again note a number of important points.

*That about which the inference is being made* (that to which the "A" of our example refers) may be the one or the other of two things, namely, (a) that which may here be called simply "objects", and (b) that which may here briefly be called "words or verbal expressions" (with reference to their functions). For our present purpose this distinction is one of high importance

*With reference to the major premiss it may be noted that:*

- (a) The major premiss always refers to the past.
- (b) It may refer to a single previous case or to more than one ("all", "whenever", etc.)
- (c) If it is given "completely" it always has four parts which refer respectively to (i) something, (ii) something done to it, (iii) the objective consequence, and (iv) the subjective consequence (pleasure or displeasure) which, however, during the reasoning process is (as something "known") an "objectified" subjective consequence

*With regard to the minor premiss it may be noted that:*

- (a) This always involves two parts, of which the first refers to a *new* case of A, "essentially" similar to the earlier ones, and second refers to something done to it or in connection with it, also "essentially" as before.
- (b) Both parts may refer to actual presence of both the object (A) and the action (B). ("Here is an A, and B is *being* done to it.")
- (c) Or the first part may refer to an actually present "A" but the second to a merely possible (hypothetical) action. ("Here is again an A—if B *should* again be done.")

- (d) Or both parts may refer to mere possibility. ("If there should again be an A—and if B should again be done.")
- (e) The expression "essentially" similar here means "similar in this or that respect which is of importance for this or that present purpose"

*With regard to the conclusion it may be noted that:*

This can never express more than "probability"—of however "high" or "highest" degree.

If the possibilities of combination are considered, it is readily recognised that there are *twelve sub-varieties*. These may be indicated by the following table:

Analogical  Objective  Verbal	Obj. actual  Obj. hypoth.	Action actual  Action hypoth.	Singular Plural	
			Singular Plural	Singular Plural
	Obj. actual  Obj. hypoth.	Action actual  Action hypoth.	Singular Plural	Singular Plural
	Obj. hypoth.	Action hypoth.	Singular Plural	Singular Plural

(4) In the following an attempt will be made to show that most of the verbal expressions of reasoning given in traditional logic are in actuality abbreviations or condensations of expressions which would "more accurately and completely" correspond to the "actual" reasoning process. In other words (and to repeat): if we are in every case clear as to what really we are reasoning about, and if in addition we are sufficiently careful with regard to the choice and completeness of our verbal expressions, then the verbal expression *in every case* has the form of an analogical syllogism of the one or other sub-variety, or a combination of such.

However, in order to avoid undue length in the exposition, it may be permitted here on the one hand to deal with only the chief varieties of the traditional syllogistic forms, and on the other hand to make use of only the chief varieties of the analogical syllogisms.

With regard to the latter, it may suffice for our purpose to emphasise on the one hand the difference between what are here called simply "objects", and what are here called simply "words" (with reference to their function), and on the other hand the difference between "actual presence" and "mere hypotheticalness"—and to leave other differences unconsidered (important as they may be in other connections).

## *Reasoning and Syllogisms*

For our purposes, then, there are left four sub-varieties which might be called:

Objective actuality syllogisms,  
Objective hypothetical syllogisms,  
Verbal actuality syllogisms, and  
Verbal hypothetical syllogisms.

3. We may now examine typical examples of syllogisms as dealt with in traditional logic.

Let us consider first the "syllogism of the first figure", and, for instance, the venerable example:

*All men are mortal*  
*Socrates is a man,*  
*Therefore Socrates is mortal.*

A great deal has been written about this kind of syllogism, but as yet it seems to have passed unnoticed that this one syllogism-form "expresses" two quite distinct processes. For the one has reference to what may conveniently be called "objective facts", and the other to what may conveniently be called "word functions".

In so far as the reasoning is concerned with "objective facts", the "more appropriate" verbal expression would be somewhat as follows.

*In the past all men have been mortal*  
*Socrates is a man,*  
*Therefore Socrates likewise will (probably) be mortal.*

Or, more "appropriately" still:

*In the past all complexes "living men" in time became complexes (were followed by the state) "dead men".*  
*Here is again a living man (a new case, not before examined from this point of view, not included in the "all complexes" just mentioned)*  
*Therefore he also will in time (probably) become a "dead man".*

This is obviously a simple "analogical objective actuality syllogism".

It may, however, be objected that the major premiss does not "mean" that "in the past all A's became B's", but that it means what it *says*. But what does it say? All men "are" mortal. Obviously "are" cannot be understood quite literally as referring simply to the present time. For in that case we could be speaking only of men who were still existing, and presumably still alive, and in that case there would be some difficulty in deciding exactly what is meant by "mortal". Probably "mortal" would have to mean something like "liable to die" or "bound to die". That is, our "all men are mortal" would be "really" a prophecy. But such

a prophecy could not be a ground for a further prophecy—it needs grounds itself. No, it will be found that every major premiss expresses a kind of summary of our past experiences. In the present case it is the summary of our past experiences that in the past every living man ultimately died.

This consideration makes it evident how absurd the dispute is as to whether “syllogistic reasoning” or “deductive reasoning” (as the terms run) gives any “advance” of knowledge. Of course in so far as “Socrates” is already included in the “all men” referred to by the major premiss, then there can be no advance in knowledge. For we should simply have said that “ABCD, etc., are mortal”, and then get no further after all than repeating “A is mortal”.

No, in such reasoning—and indeed in all “reasoning” worthy of the name—the minor premiss always refers to a new case, one not examined before from the point of view evidenced by the major premiss.

And finally it will be found that the conclusion is always a “prophecy”, and the corresponding thought process always an “expectation”.

But, it may be further objected—the conclusion of an “analogical” argument is not completely “valid”, for we do not by its means reach absolutely certain knowledge, but merely “probability”. This brings us to a point which it is one purpose of this essay to emphasise, namely, that *no inference can possibly be anything but a matter of “probability”*.

However, probability differs in degree. There are of course lower and higher degrees of probability. But even “absolute certainty” is only an “exceedingly high probability”.

In part the degree of probability depends upon the number of exceptionless cases summed up in the major premiss. *So far* (and the “so far” is specially emphasised) a million cases give a higher degree of “probability” or “certainty” or “validity” to the inference than does a single case only.

However, in other, and in incomparably the greater part, the probability depends upon what may be called “parallel series” or “other supporting major premisses or grounds”. For by experience we learn of a very great number of other uniformities allied in a more or less close manner to the present series. These uniformities are really the grounds for other inferences than the particular one with which we may just then be concerned. Nevertheless, to some extent—sometimes to a very great extent—they “support” and in this way become part of the actual ground for our present inference also. The systems, in short, “hang together” and support each other. In some departments of knowledge these systems of uniformities are more complete than in others. That is why in mathematics, for instance, a single new uniformity can frequently be the ground of a “completely valid” conclusion,

## *Reasoning and Syllogisms*

whereas in, say, meteorology a thousand cases may still yield only a low degree of "probability", perhaps mere "possibility". It is not the simple mathematical sequence that has in it such power—it is the multitude of "parallel" uniformities.

However, it may be urged that there is still a flaw in this somewhere. For, it might be said, it cannot be denied that by a statement such as "all men are mortal" we do not mean merely "in the past all men died"; we mean something profounder, more universal, more eternal. We have here an example of what is only too common in philosophy, namely a loose use of terms. A statement like the one supposed sounds very profound. But what does it really "mean"?

As a matter of fact, however, we may readily admit that a statement such as "All men are mortal" really does (or at least frequently does) "mean" more than "In the past all men died", and that it really has *something* of what may be called "more universal" and "more eternal" about it. And that is because the verb *are* "means" more than it "says"—or, better expressed: that the meaning intended by the user of the words is "wider" than the "strictly literal" meaning. Statements like "All men are mortal" and "All iron expands when heated" are in fact in a way whole syllogisms in themselves. For the mental process of which such single sentences are the expression is more "completely", more "appropriately", or more "accurately" expressed by three sentences, such as:

*In the past all men died*  
*"If" there should again be a man,*  
*Then (probably) he also would die*

The reference therefore covers not only the past, but also a (hypothetical) future. The meaning is therefore more "universal" (past men and men to come), more "eternal" (past and future), and, as covering both past and future, loosely to be called "timeless". But this does not in the least alter the fundamental fact that, strictly as a major premiss of some *particular* syllogism, it *must* refer only to the *past*, and only to "all" such examples as *have so far been tried*.

### *4. Second variety of the first figure syllogism.*

The "first figure syllogism" may refer not only to "objective facts" (such as life being followed by death), but also to "word functions".

Words in themselves are (as sensed) sensory, visual or auditory qualities, and they produce or call up meaning "images" and relations in the consciousness of the reader or hearer. It is this process of words as initial factors producing meaning effects that is here meant by "word functions"—although of course in one sense these also can be "objective facts".

A simple “verbal actuality analogical syllogism” would have the form:

*Hitherto, when I used the word A, there followed the effect (meaning imagery, etc., in the reader) B.*

*Here is again a similar word A which I am using,  
Therefore (probably) a similar effect B will follow.*

From this point of view a syllogism like the “Socrates” syllogism is really a very condensed or abbreviated word structure. The somewhat fuller word structure would be:

a. *All men are mortal,*

*“All men” are this man, that man, etc.,*

*Therefore this man, that man, etc., are mortal.*

b. *This man, that man, etc., are mortal,*

*Therefore this man is mortal.*

c. *This man is mortal,*

*Socrates is this man;*

*Therefore Socrates is mortal.*

[Note 1. The original speaks of “a” man. However, in this “second variety” of the syllogism, the reference is not to a new man, not previously noted (as is the case in the “first variety”), but to one of the “all” already noted.]

[Note 2: The ambiguity of the term “mortal” will be reverted to in due course.]

But this three-unit system is, in strictness, still merely an abbreviation of the complete syllogism-system involved, namely:

a. *Hitherto whenever the word M had essentially the same effect (meaning) as the word N, then the effect of the sentence MCP was essentially the same as that of NCP.*

*Here is a similar case in that “all men” essentially equals “this man, that man, etc.”*

*Therefore instead of “all men are mortal” we can here also say “This man, that man, etc., are mortal”.*

b. *This man, that man, etc., are mortal.*

*Therefore this man is mortal.*

c. *Hitherto, whenever a word M had essentially the same effect (meaning) as the word N, then the effect of the sentence MCP was essentially the same as that of NCP.*

*Here is a new similar case, in that “this man” essentially equals “Socrates”.*

*Therefore instead of “This man is mortal” we can here also say “Socrates is mortal”.*

### *Reasoning and Syllogisms*

It will be noted that the second part (b) scarcely involves "reasoning" at all. It is true that it might be extended to something like:

*Hitherto sentences like "X, Y, Z are P" had essentially the same effect as "X is P, Y is P, Z is P".*

*Here is a new similar case, in which "This man, that man, etc., are mortal" corresponds to "X, Y, Z are P".*

*Therefore corresponding to "X is P, Y is P, Z is P" we can here also say "this man is mortal, that man is mortal", etc.*

But even then the further step, the saying simply "This man is mortal" is not a *conclusion* based upon the longer sentence, but merely a *part* of that same sentence, in that only one of the three statements is now given, the other two being simply omitted.

In this second form of the first figure, therefore, the mere word expression is somewhat deceptive—it implicitly involves at least two syllogisms. And it is evident that the "essential objects of consideration" are not "objects" in the ordinary sense but words and their functions.

It is true that "objective facts" in the other sense are also involved, but they are not the *essential* objects of consideration—they are "taken for granted" and regarded as remaining unchanged. And that is why such things as "Euler's circles" are so convenient in connection with this form of the syllogism.

This point of what one might call "staticness" merits stressing. There is no "advance" in our knowledge of the "objective facts". For obviously if I already know that "Every individual A is P", then I know every individual A from this point of view, and therefore I also know the individual called Socrates from this point of view. For even if I had so far not known that his name was Socrates, his existence as a man and his "P-ness" must have been known to me—how otherwise could I say "All A's are P"? The "advance" is therefore not with respect to any knowledge of "objective fact", but it is one of expectation regarding "word effects". The point is. Hitherto certain words were found usable in the face of such and such objective facts; here is a similar structure; therefore *I expect that* similar words will be similarly appropriate (effective) here.

We here meet with something which brings us once more to the consideration of the traditional logician's belief that reasoning such as first figure syllogistic reasoning is *radically* different from analogical reasoning. It is held that the former not only deals with principles which are "universal" and "timeless" but which are also "unchanging".

We have already seen that the "universality" and "timelessness" are implied by the "major premiss" only then when it is not strictly a "major premiss", but when it is a condensed whole

hypothetical syllogism. When it really is a "major premiss" to some definite minor premiss and conclusion, it refers only to the past, and the "all" only to the cases so far actually experienced.

And now here the "unchangingness" is seen to belong not to that which is essentially meant in this case by the major premiss, but to something which is for the purpose of the argument in question taken for granted as a kind of "accompanying circumstances". The real question is here about word functions, and these are here not implied or expressed to be timeless or unchanging. On the contrary, concerning these we consider specific past cases which we have experienced, then a *new* case, and so a probable future result. As has been said before, in all reasoning worthy of the name, the minor premiss always refers to a new case and the conclusion is always a prophecy.

It might be thought that there is in the syllogistic system given above, something not accounted for—namely that the statement about *M* having the same function as *N*, and the sentence *MCP* having essentially the same function as *NCP*, itself involves inference, namely "immediate inference"—so that the argument runs:

*M equals N,*  
*Therefore NCP equals MCP.*

Such a view, however, would be erroneous. Of course such an argument is possible—but only if another major premiss is understood, such as:

*In the past, whenever A equalled B (in effect or meaning),  
then it was found that ACP equalled BCP.*

And we should then add:

*Here is a similar case in that M equals N,  
Therefore MCP equals NCP.*

But it would still remain true that the ultimate major premiss is found not by "reasoning" but by "experience". (This will be further considered below, under "Induction".)

But there is yet another point to note—not with reference to this syllogistic form in general, but with reference to this particular syllogism. For in the first sub-variety of the first figure considered in par. 5 above, the "all men" of the major premiss meant "all men in the past", and "are mortal" meant "died", whereas in the conclusion "is mortal" meant "will die". On the other hand, in the second sub-variety of the first figure considered in the present paragraph, the meaning of the "all men" of the major premiss depends upon whether Socrates is dead or still alive. For if he is still alive, the "all men" must be living also, and the argument can only be about Socrates and his still living contemporaries. For always in this second sub-variety of the first figure, that which is referred to by the subject of the minor premiss is one of these "all" already considered in the major premiss.

### *Reasoning and Syllogisms*

Therefore again, if Socrates is dead, then the "all men" must be dead also. The meaning of "mortal" will therefore in this second sub-variety mean "bound or liable to die", or, on the other hand, "dead", according as Socrates is still alive or dead. This venerable syllogism therefore excellently illustrates the point urged in par. 2 above, namely, that words customarily used are frequently not the "most appropriate" for the meaning present to the user, or intended to be awakened in the reader.

The usual symbolical form.

*All S's are P;  
M is an S;  
Therefore M is P,*

may be useful for certain purposes, but the form is misleading. For, as we have seen in an earlier chapter (in connection with our analysis of the structure of synorisms and the corresponding syllogisms), the completer form (to consider only the "reality" form) would be:

*Hitherto whenever there was an A, and I did B, there followed C.*

*Here is again an A, and I am doing B.*

*. . . Therefore there will (probably) again result C.*

However, even if this is recognised, we still have to note that the syllogisms of this form may in some cases refer to "objective facts" and in others to "word functions". It is at times not easy to recognise whether the syllogism is concerned with the one or the other, but usually we can even then obtain clues from the context, etc. In general the more definitely the present tense verbs in the premisses are interpreted literally, the more certain it is that the "objective facts" are being regarded as fixed or unchanging. And it also becomes the more obvious that the expectations or anticipations of the inference are not made with reference to probable "objective" effects, but to "word-function" effects.

At this point, if not indeed long before, it might be objected that introspection during inference in the way of these figures shows nothing of such complex processes, even under experimental conditions, but that in fact it is found that very little is present at all (say, only the awareness of the words, with perhaps in addition a few faint images of objects, and possibly of a few diagrams, etc.), while in other cases there is indeed a connected process of thought, but one much more direct, less circuitous, and more practical, than the one which is here alleged to be present.

But introspection is not a simple matter. A process which is not at once clearly recognisable is not for that reason necessarily to be described as entirely "non-existent". We have in particular to remind ourselves of the distinction between "implicit" and

“explicit”. We have to some extent discussed this in an earlier chapter, and more will be said about it later on, especially with reference to so-called “unconscious” mental processes. For present purposes it will suffice to recall the essential point, namely, that we can *at a subsequent moment* “believe” that at a previous moment a factor “*was there*” which at that preceding moment itself, and from the point of view of that preceding moment, is not included in what then is described as “*is there (or is present)*”. I am not now referring to the existence of an “I” as against a not-I (considered in a previous chapter) but to factors within the not-I itself. At times during such “recall of the past moment” we can quite clearly “remember” that we “had” this or that factor on the previous occasion, and also that we had it only “unclearly” or “implicitly” present on that occasion. (We may by the way here refer to what was previously said regarding the criterion of “remembering” as against mere “imagining”.) For instance we can, at a moment two, quite well “remember” that, at moment one, we heard, say, a bell ring, but “took no particular notice of it”. But in extremer cases, when we cannot thus actually “remember”, we can still cognise that “our thinking certain factors to have been part of that which we now recall as our past process”—that this thinking of certain factors makes the total past process to us *now* one more like similar processes which we can actually now clearly (explicitly) experience as including these parts. We have a situation somewhat akin to that of a chemist who finds that his conceiving atomic activity helps him to understand more clearly present perceptible processes. But in our case the “merely conceived” process can become, by careful introspection, actually “explicit” in later experiences which include the fundamental part of the previous experience.

And something of essentially the same kind is true with regard to inference. It may be granted that during introspection under experimental conditions only words and short-cut connections become *clearly* conscious. But it remains true that we can recognise that apart from such explicit factors there *were* also various implicit factors present in our consciousness. And if this implicitly existent something is followed up, and thereby made explicit, and then analysed, it will be found to be a connected structure of thought having the form of an analogical argument (or a system of such).

##### *5. The so-called “immediate inferences”.*

These offer further examples of “verbal actuality inferences”. For example:

*All kangaroos are pouched animals.*

*Therefore some pouched animals are kangaroos.*

## *Reasoning and Syllogisms*

This will be found to be merely an abbreviation of a complete system, such as, say:

*Hitherto expressions like "All A's are B's" were found to have essentially the same effect (meaning) as expressions like "Some B's are A's".*

*Here is a similar case in that "All kangaroos are pouched animals" corresponds to "All A's are B's".*

*Therefore, correspondingly, for "All kangaroos are pouched animals" we can substitute "Some pouched animals are kangaroos".*

### *6. The second, third and fourth figures of the syllogism.*

Traditional logic recognises that all the other figures and moods of syllogistic reasoning can be "reduced" to the form of the first figure. However, it is here desired to emphasise that this is not a mere possibility, but that first figure *analogical* reasoning is actually "understood" in all reasoning. All the immediate inferences involved in the reductions are merely condensed or abbreviated analogical reasoning. Let us consider as an example the mood CESARE.

*No P's are M,  
All S's are M,  
Therefore no S's are M.*

The "complete" argument is here as follows.

a. First the major premiss is converted simply:

*Hitherto expressions like "No X's are Y" had essentially the same effect (meaning) as expressions like "No Y's are X".*

*Here is a new similar case, in that we have: "No P's are M."*

*Therefore here also we can (probably) say: "No M's are P."*

b. Then the negative is shifted from the subject to the predicate:

*Hitherto expressions of the form "No Y's are X" had essentially the same effect (meaning) as those of the form "All Y's are not-X".*

*Here is a new similar case, namely, "No M's are P".*

*Therefore here also we can (probably) say: "All M's are not-P."*

But here we have to note that this, like all other first figure syllogisms, may have one or other of two meanings: either the "ALLS" of the minor premiss (in the CESARE example) refers to

*new cases, or it refers to cases which have already been considered and are included in the “All M’s” of the (inverted) major premiss.*

*a. In the first case we should have the “first sub-variety” of the first figure:*

*Hitherto all M’s were found by experience to be not-P;  
Here (S) are new cases, essentially like the previous M’s, but not tried before from this point of view;  
Therefore these also will (probably) be found to be not-P.*

*b. In the second case we should have the “second sub-variety”—a “verbal” syllogism, or rather a three-part syllogistic system:*

*(a) Hitherto expressions of the form “All X’s are Y’s” had essentially the same effect (meaning) as those of the form “Y equals X plus (Y minus X)”.  
Here is a similar case in that we have “All S’s are M”.*

*Therefore here also we shall (probably) be able to say “M equals S plus (M minus S)”.*

*(b) Hitherto if a word X had essentially the same effect (meaning) as the word Y, then the sentence XCP also had essentially the same effect as YCP.  
Here is a similar new case in that the term “M” essentially equals “S plus (M minus X)”.  
Therefore here also we shall (probably) be able to say instead of “All M’s are not-P”,  
“All S plus (M minus S) are not-P”.*

*(c) All S plus (M minus S) are not-P.  
Therefore all S are not-P.*

The last part (c), however, as has been previously explained, does not itself actually involve reasoning.

The other forms and moods of the syllogisms can be analysed in a similar way, and need hardly be further examined here.

#### *7. Hypothetical syllogisms.*

Such syllogisms are usually given in the following form:

*If there is an A there is a B*

*Here is an A,*

*Therefore there is a B.*

However, this will be found to involve a “loose” use of words—the present tense, for one thing, being used instead of the past and future tenses. The “more correct” formulation would be.

*Hitherto, whenever there were A’s there followed B’s.*

*If in the future there should again occur an A,*

*Then there would again follow a B.*

*Here is now again an A;*

*Therefore there will (probably) also again follow a B.*

## *Reasoning and Syllogisms*

It will be noticed that the first three lines give what might be called a simple or pure hypothetical syllogism, while the first line with the last two lines give an ordinary (actuality) hypothetical syllogism.

But the point to be emphasised is that in every case the major premiss, whether actually expressed or merely implied, has the form: "In the past (hitherto) all A's that were experienced were followed by B's", and that the reasoning, apart from being "hypothetical", is also "analogical".

There is an intermediate form which might be expressed thus:

*Hitherto all A's (every complex mnop) were followed by B's.  
Here is a part of such an A (namely, mn).*

*If now the whole conditions should come to be present, so  
that we had the whole A (the whole complex mnop),  
Then there would again follow a B.*

However, for present purposes we need only in the main consider the syllogism consisting of lines one, three and four.

Of course such hypothetical syllogisms can also be used with respect to word functions. A simple example would be.

*Hitherto the word A was always followed by the effect B.*

*If I should again use the word A,*

*. Then there would (probably) again follow effect B.*

The "intermediate" form would run somewhat as follows:

*Hitherto, when I had a certain thought and its name A and  
then actually uttered the word A, there always followed  
the effect B.*

*Here I again have the thought of the object and of its name.*

*If I should complete the conditions and actually utter the  
word in the presence of another person,*

*Then a similar effect B would (probably) again follow.*

It has already been noted several times that "universal propositions" taken by themselves are usually "really" condensed hypothetical syllogisms. This is particularly so, for instance, with respect to the so-called "laws (or formulations of laws) of nature", e.g. "Iron expands when heated", etc

The "more complete" expression of the thought would be:

*Hitherto, whenever there was iron, and it was heated, it was  
found to expand.*

*If there should again be iron, and it should be heated,*

*Then it would (probably) again be found to expand.*

The lower the degree of probability of the conclusion (see par. 5 above) the more likely the universal proposition is to be called merely an "hypothesis", while the higher the degree of probability, the more likely it is to be accepted as a "proved law". However,

it may again be noted that much of the "probability" of the conclusions ordinarily comes from supporting "parallel series of uniformities". (See also under "Induction".)

8. *The "logical axioms".*

These are examples of condensed "verbal analogical syllogisms".

Logical axioms or principles (of identity, contradiction and excluded middle) are nothing but conclusion propositions of such syllogisms.

It may suffice to deal with a single example. The axiom "A is A" really means: "The effect (meaning) of this A will be of a certain kind."

The "complete" syllogism would be:

*Hitherto every word A had a certain effect (meaning) B.*

*Should the word A again occur,*

*Then it would (probably) again have the effect (meaning) B.*

9. *Mathematical reasoning.*

This is condensed "objective actuality analogical reasoning".

Two examples may suffice for our purposes.

*A equals B,*

*C equals B,*

*Therefore A equals C.*

We have here again to distinguish between the given expression and the "more correct" or "more explicit" expression, and here again particularly with regard to the form of the verb.

The reasoning would be "more accurately" expressed thus:

*In the past, whenever P was found to equal Q (say by superposition), and R to equal Q, then (again by, say, superposition), it was also found that P equalled R.*

*Here are similar relations between A and B, and C and B. Therefore corresponding relations will (probably) be found between A and C.*

Such a "mathematical syllogism" therefore really consists simply of the minor premiss and the conclusion of an ordinary hypothetical, analogical syllogism.

Let us take a second example:

*3 plus b equals 5;*

*Therefore b equals 5 minus 3.*

The "more complete" verbal expression would be:

*In the past, whenever to any known number of objects some unknown number of objects was added, and the final number of objects then counted, and then the up-to-that-moment-unknown number examined, it was found that this was equal to the difference between the final number and the first number.*

## *Reasoning and Syllogisms*

*Here is again a similar new case, in which to a first number 3 some unknown number b is added and the total known to be 5.*

*Therefore here again the unknown number b will (probably) be found to be equal to the difference between 5 and 3.*

No doubt a shorter, less involved, verbal expression could be found than the one here given, but the essential fact still remains, that the immediate "mathematical" reasoning is really a matter of implicit analogical reasoning.

The so-called "mathematical axioms" are nothing but "universal propositions with hypothetical implication", such as have been discussed above (in connection with "Laws of Nature").

It has already been stated (under 5 above) that the peculiar "certainty" of the fundamental mathematical conclusions rests upon the unusually large number of exceptionless similar experiences in the past and, for new cases, the "unity" or "system" which exists among them—the astonishingly large number of "parallel" similarities and regularities as in no other department of knowledge.

### *10. Modus Tollens.*

*Example.*

*If A then B,*

*But there is not B,*

*Therefore there is not A.*

This is "in reality" a combination of three syllogisms.

(1) The first line of the given syllogism is a combination of the minor premiss and the conclusion of:

*Hitherto whenever there was an A there followed a B.*

*If there should again be an A,*

*Then there would (probably) again follow a B.*

(2) The transition from line one of the given (original) syllogism to line two (i.e. instead of continuing to speak of "A", now speaking of "not-B"), involves a second syllogism, namely:

*Hitherto all expressions like "All X's were followed by Y's" had essentially the same effect (meaning) as expressions like "No not-Y was preceded by an X".*

*Here is a similar case in that "All A's were followed by B's" corresponds to "All X's were followed by Y's".*

*Therefore, correspondingly, for "All A's were followed by B's" we can substitute "No not-B was preceded by an A" (i.e. "All not-B's were not preceded by A's").*

(3) Not until now do we come to what may be regarded as the "essential" syllogism—the third that is involved:

*Hitherto no not-B was preceded by an A (or, All not-B's were not preceded by A's)*

*Here is a new case of a not-B,  
Therefore it was not preceded by an A*

It will be noticed that there is here a departure from the model form given in par. 1, for *there* the conclusion was given as always prospective or "prophetic", whereas here the conclusion is retrospective. However, the departure from the form is merely an apparent one. The completer expression would run:

*Hitherto whenever a not-B occurred, and whenever I then thought that it had not been preceded by an A and had then acted accordingly (e.g. experiment, etc.), some satisfactory result followed.*

*Here is now a similar case of not-B, if now I should complete the conditions and think that no A preceded, and also act accordingly as before,*

*Then a satisfactory result might again be expected to follow.*

### 11. *Disjunctive reasoning.*

It will probably suffice to consider the "Modus Ponendo Tollens". Example:

*A is either B or C;  
But A is B;  
Therefore it is not C.*

The first sentence when restated becomes:

*A will be followed by either B or C.*

After what has been said in preceding paragraphs it will probably not be necessary to give a detailed justification for this "restatement". We have here again a case of ambiguous (or at least "concentrated") use of words. The whole thought is really prospective. Of course other variants of "restatement" may be used (e.g. "A will be found to be either B or C"), but the essential point is that it is "prospective".

But what now is the meaning of a sentence like "A will be followed by either B or C"?

Let us suppose that on the first occasion A was followed by B. Then on the second occurrence of A we analogically (and so "logically") again expect a B. But now suppose that actually it is a C that follows. Then on the next occurrence of A obviously we can expect a B to follow (and find such a sequence "logical")—but can also expect a C to follow (and find such a sequence also "logical").

## *Reasoning and Syllogisms*

If now there are more such alternations, then on the *n*th occurrence of A, we should have reasoning such as:

*In the past some A's were followed by B's, the others by C's, but never anything else.*

*Here is a similar case of A,*

*Therefore it also will (probably) be followed by either B or C, but by nothing else*

We may now return to the argument in question.

The major premiss of the so-called disjunctive syllogism has been formed out of the combination of the minor premiss and conclusion of the above argument—but usually the present tense of the verb is used. “A *is* either B or C”, instead of “A *will be* (followed by) either B or C”

The minor premiss is no longer strictly “true”. For there is now no longer an expectation. There is now actuality—the B now actually *is*. Hence the minor premiss “means” more than it actually “says”. It means: “Here is a case in which of two possibilities B and C, the one, B, has been actualised.”

And now, just as the major premiss is really the disguised conclusion of *one* analogical argument, so the premiss and the conclusion are merely the disguised minor premiss and conclusion of a *further* analogical argument, this time one having reference to word functions:

*Hitherto all expressions like “Of two possibilities one was realised” had essentially the same effect (meaning) as expressions like “The second of two possibilities will (this time) not be realised”*

*Here is now again a similar case, in that “Of the possibilities B and C, the one, B, has been realised” corresponds to the first expression*

*Therefore corresponding to the second expression we can say “C will not be realised”.*

The “Modus Tollendo Ponens” can obviously be explained in the same general way

### *12. The dilemma*

After what has been said above this probably need not be analysed, as it involves no new principle

### *13. Induction*

(1) The word “induction” has two principal meanings:

First: “Reasoning from particular cases to general rule.”

Secondly The method of scientific procedure which in greater part or exclusively employs inductive reasoning

(2) With regard now to that induction which consists in "reasoning from particular cases to a general rule", we may note that in strictness this kind of induction is not "reasoning" at all

If we have sufficiently frequently noted that (say) iron expands when heated, we might well in thought come to the thought:

*Hitherto all iron, when heated, expanded.*

But this is obviously not reasoning but merely a "gathering together" or "colligating" . . . Reasoning properly so called is not present until something further is done, and as a matter of fact we usually do tend to think in addition:

*If in the future there should again be iron, and if it should be heated,*

*Then it would (probably) also expand.*

Indeed, as we have previously noted, all those statements known as "Laws of Nature" have this "hypothetical implication" (as it may perhaps be called). They are in fact essentially condensed hypothetical analogical syllogisms. They not only sum up past uniformities but also look forward to a possible future similar sets of conditions and consequences

Precisely the same applies to mathematical formulae.

On the one hand they may implicate "objective" reasoning. For instance the formula " $2 + 2 = 4$ " may involve:

*Hitherto, when we added a group called "two" to another group called "two", and then compared the result with a further group called "four", we became aware of a quantitative equality.*

*If in the future there should be a similar adding and comparing of corresponding groups,*

*Then there would (probably) come to us a similar awareness of quantitative equality.*

On the other hand the implication may be a "verbal" matter, thus:

*Hitherto, whenever we added a group called "two" to another group called "two", and then named the total by the word "four", satisfactory results (e.g. approval of our fellows) followed.*

*If in the future we should under the same conditions use the same terminology,*

*Then (probably) a similar kind of result would follow.*

(3) Induction as "scientific method".

We can broadly distinguish two cases: either we may begin with a process and work forward (in thought) to the effect, or we may begin with a process and work backward (in thought) to the cause.

### *Reasoning and Syllogisms*

(a) In the *first* case the whole process may be regarded as consisting of four stages:

- (i) First: We begin by perceiving some object. Psychological analysis will show (see Chapter II) that this in itself involves implicit reasoning of the hypothetical kind, and that there is an expectation of certain results if we act (or maybe merely "continue to watch") in certain definite ways. In fact there are ordinarily several such systems of "grounds" and "expectations".
- (ii) Secondly: But it frequently happens that the object under consideration possesses a somewhat unusual feature. Its shape or its colour or some other characteristic is other than customary. Now, in so far as there are still many qualities like those previously known, there are still present to us a number of meaning systems (grounds and expectations).

But *in so far as* there is a new aspect, unprecedented, there is obviously no "major ground" (premiss). Consequently also there can be no "minor ground" (premiss), and also there can be no corresponding "conclusion" or expectation. In short, the barest beginning of a *new* meaning system is there, but the rest is not. There is a blank—and the consciousness of this is the "consciousness of a problem".

- (iii) Thirdly. We soon tend to try to solve the problem in a sort of way in thought. Although we have not exact grounds, we recollect the nearest like previous uniformity (analogy in the ordinary sense), and with the help of this we are able to use the present sensory factor as a minor premiss and proceed to form an expectation. Simple as this seems, however, in actuality it is difficult, and presupposes sufficient intelligence and in many cases high genius. This stage is in fact that of formation of an "hypothesis"—concerning which more will be said below.
- (iv) Fourthly. Thereupon we pass from the "speculative" to the "practical" stage. The action which we had just now only supposed (the minor premiss being "Here is an A to some extent like previous ones; if I should do this or that action")—this action we now actually carry out (experimentation, testing), and the quality or process (result) which we had just now only imagined, we now actually *sense*. If this latter corresponds to what we had imagined in our expectation or "inference", then this expectation or inference has so far been "proved" or "verified". Hereafter even this single actually sensed case can form a (so far) "true" major ground for subsequent cases of the same kind. Of course each further

“verification” strengthens this major ground. However, it may again be repeated that in actuality premisses and expectations are ordinarily not isolated, but “hang together” with “parallel” systems and thus obtain and give mutual support. To such an extent may this be the case that (as in mathematics, as previously noted) a single instance of a new succession may be sufficient to give the highest degree of probability—namely “certainty”.

(b) In the *second* of the two cases previously mentioned, namely, when we begin with a process not as a cause, but as an effect, the matter tends to be somewhat (often considerably) more complex—although not so much in “essential” matters as in what may, at least from the point of view of reasoning as such, be called subordinate matters.

- (i) First: We again begin with “perception”.
- (ii) Secondly: There is again a “problem” (at any rate we shall not here consider other cases, as they would give no advance to our subject).

The “missing” major premiss apparently has the form:

*Hitherto, when there was a B, there had been an A which preceded.*

More correctly, however [cp. par. 6] it has the form:

*Hitherto, whenever there was a B, and thereupon I thought of A as the cause, and then acted accordingly, a satisfactory result always followed.*

In the same way the corresponding conclusion, although in form usually referring to the *past* (a precedent cause), ultimately really involves reference to a *future* (a subsequent effect). The general look even here is therefore still “prospective” as required by the general theory of reasoning here held.

(iii) Thirdly. Here again an expectation may be formed on the basis of such “analogous” major premiss as may be available.

(iv) Fourthly: The “verification” then consists essentially in adopting the procedure of the first case considered above, but now *beginning* with what we are assuming to be the cause, and expecting that if we do a certain action, then the effect will be like the process which we first perceived. If we are not successful, we can try another starting point, assuming that *it is* the cause, and so on, until finally we succeed.

Often, of course, our “action” can be nothing but “attention”, no actual interference in the sense of experimentation being possible (e.g. in astronomy). Here there come in such “subordinate methods” of procedure as consideration of agreements, differences,

## *Reasoning and Syllogisms*

agreements and differences, residues, and concomitant variations. And many of these at times may involve quite a number of further subordinate processes of induction and of deductive reasoning.

However, we must not fail to see the wood for the trees. Essentially, i.e. with respect to the "direct stream", as it were (to change the metaphor), and disregarding the subordinate "eddies", we have at this particular stage (proof or verification) not strictly "reasoning" but merely physical movement, combined with sensation, perception, imagination (however "abstract" or "conceptual") and judgment (awareness of relations).

(c) But there is a *third* case—in which we begin neither with A alone nor with B alone, but with "when A occurred there followed B", and where our task is to determine whether this connection is a "necessary", "invariable", or "causal" one

This case, however, will involve essentially the same activities as those considered in the other two. It would be particularly in this connection that the "method of enumeration" would be employed. But it must be noted that if there is mere "enumeration", we do not really pass beyond the first step of those given above. For whether we note one single uniformity or a thousand: if there is mere enumeration and colligation we have what might conceivably be called "induction" in the barest and most limited sense but certainly nothing which merits the name of method of scientific procedure . . . We do not have anything of the latter until we begin to form expectations, to experiment (at least to continue to observe further), and to "verify" as much as circumstances permit

### *14. With regard to "cause" the following may be added:*

(1) A "cause" may be defined as "that which, added to a given set of conditions, regularly leads to a certain consequence".

(2) It is, in strictness, not the "that" in itself which is the cause, but the *process* of the that coming to (being added to) the given set of conditions. Thus it is not the spark that is (in strictness) the cause of the explosion, but the spark coming into contact with (being added to) the gunpowder

(3) Which particular part of the totality that leads to the result in any particular case is to be regarded as "that which is added" (in distinction from "that to which it is added") depends upon which part is regarded as "essential" for this or that particular purpose of foreseeing or explanation. According to circumstances, now one part now another may be regarded as the "cause" as against the rest as the "set of conditions"

(4) For psychology or (and) philosophy, "I" (with my "action"—bodily movement or at least that action which is "attending") am always a part of the cause-conditions totality.

Natural science as such may for its special purposes disregard this indispensability of "I".

(5) But even "that which is added to a given set of conditions" is not yet *in itself* a "cause". It is a cause only through a certain kind of "framework" or "setting"—consisting (synorastically considered) of (a) memories of past uniformities of a certain kind (certain things added to certain sets of things and followed by certain consequences), (b) perceived or imagined present something and set of circumstances, similar to the previous ones, and (c) thought of possible consequences as similar to the previous ones—In short: a thing is a "cause" somewhat as a given quality is a "sensory" quality, or a given verbal expression is a "truth", etc.—namely, by virtue of its framework or setting.

(6) It is sometimes suggested that "the whole universe of one moment" is the "real cause" of "the whole universe of the subsequent moment". This, however, cannot be accepted. Only a part of the whole can be a cause, for only a part can have a "setting"—this being *another* part of the whole.

(7) The view that "the law of universal causality" is the "major premiss" of every "inductive conclusion" (so-called) is likewise untenable. For this "law" is itself merely a "general proposition with a hypothetical implication", and means.

*Hitherto every occurrence has had a cause.*

Plus:

*If there should again be an occurrence,*

*Then it would be found that it also had a cause*

Obviously, therefore, "the law of universal causality" could be a major premiss of a syllogism with respect to a present process X only in so far as it is deprived of its "hypothetical implication" and is taken solely as a statement of uniformities which have occurred up to the present. And how little is gained even then. For the only conclusion which we could reach on the basis of such a major premiss would be that X must have had "a" cause.

### 15. *Explanation.*

An explanation (in the sense of a scientific explanation) consists in a kind of building up of a syllogism inversely.

We are given a statement which serves as a "conclusion", and the task is to find the corresponding major and minor premisses (grounds).

Thus we have a statement such as

*Smoke rises.*

The question now is: Why?—and the answer consists in giving the statements:

*All hot air rises;*

and:

*Smoke is a kind of hot air.*

### *Reasoning and Syllogisms*

Our example is of course most elementary, but is not the less useful on that account. The "depth" of an explanation depends upon what major premiss we are able or willing to give. This depends in part upon our own knowledge of narrower and wider uniformities or "laws", but in other part upon the mental capacity of the person to whom we are giving the explanation.

It is sometimes urged that all our knowledge is most fragmentary, mere patchwork, and that there must be an "ultimate" explanation although it "transcends the human intellect". In one sense this is of course only too true. Nevertheless our "fragmentary" explanations differ from any "more complete" explanations not in kind but only in degree. With regard to their *general form* they remain the same whether "crude" or "profound".

The statement (sometimes met with) that "We may be able to determine causes, but it transcends the human understanding to know *why* such causes should be causes" is obviously simply absurd.

16. *It may be in place to read something of what has previously been said regarding language.*

(1) The essential nucleus of language (in the usual sense of the term) consists of auditory qualities and relations. This, however, constitutes "speech" or language only if it "means" or is intended to mean something.

(2) The different parts of a sentence have each their own function to perform. (We shall here consider mainly our own language.) We may take as an example This large swan is black

The subject (This large swan) calls up in the consciousness of the hearer a system of thoughts which we may call the "raw material" for further treatment

The predicate (is black) now more or less considerably modifies this "raw material"—the image of the particular object and (or) its setting—in the present case of course only the object.

But the subject is often (as here) itself complex, and the predicate usually consists of several parts of which each has its own function. In the given case the "simple subject" (swan) calls up what might be called the "nucleus" of the "raw material as a whole". Then the "adjunct (enlargement) of the subject" (this large) gives this nucleus its *preliminary* modification, but leaves it as a whole still the "raw material" for the further alteration.

The copula (is) acts *essentially* as a kind of "signal" that now the chief and *final* modification is to take place.

The remaining part of the predicate now brings about this final change. (We need not here go into the question of the functions of the various parts of a complex predicate.)

What is sometimes called the "genius" of a language is the way in which it builds up this total meaning system in the consciousness of the hearer (or reader). Some languages call up the

“nucleus” first and then give the preliminary modification (e.g. French “Fleurs-bleues”), whereas others first give (or at least seem to give) the “preliminary modification”, and not until then give the “nucleus” (The blue-flowers). Actually, of course, even in the latter case some kind of “nucleus” is first called up. This comes into being as a result of the mere beginning of hearing of speech sounds at all—although it is as yet but an extremely indefinite “something”. And it is this which receives the “preliminary modification” through (in this case) “the blue”, and only then does the nucleus receive a more specific character through the simple subject (flowers).

And with regard to the “signal” also languages are of course different in various ways. Whereas we have in English “The horse *is* white”, the Greeks were able to say not only “*ho hippos esti leukos*”, but also simply “*ho hippos leukos*” (as against “*ho hippos ho leukos*”, “the white horse . . .”).

If a separate copula is present it has sometimes to perform additional functions, for instance to express “existence” and “present time”. However its *fundamental* function is to serve as a “signal” in the way explained

The function of a verb of the form of, say, “swims” is more complicated. For it includes an effect which would be more explicitly produced by “is swimming”. It is of course true that the effect of “swims” is not precisely like that of “is swimming”. But with regard to the aspects with which we are more particularly concerned here the main difference is that the latter form somewhat more definitely emphasises the present time

The function of the participle (swimming) is essentially that of an ordinary predicative adjective. In parsing it is called a participle and not an adjective because of aspects which have nothing to do with its actual present function. It is merely a matter of its being “a form of” or “similar to” or “related to” certain other words (like “swims”) which are *most usually* verbs. Because of this “relatedness” it is thought that it also has “something verbal” about it. It might be argued that one should rather say that every verb has “something participial”, or even “something adjectival” about it, for the greater, one should think, surely includes the less. Every complete verb has several functions to perform. The one is that which can be realised independently by the copula; the other is that which can be realised independently of the participle. On the other hand, the participle cannot realise more than its own function. For instance, it cannot, at least in English, do the work of a copula. And precisely this latter is the important one in the case of a verb.

We have here, most briefly, concerned ourselves with the functions of the sentence-parts only *as such*, and with these indifferently whether they consisted of single words or of word-groups.

### *Reasoning and Syllogisms*

But of course grammar also considers the functions of the individual words as such, relatively independently of their function as "sentence-parts", in as much as it recognises "swan" (in our example) not now as "the simple subject" but as a "noun", and "big" not as part of "the adjunct of the subject" but as an "adjective", etc., and in addition notes how the function of a word in one "form" is different from its function in a different form (singular or plural form, nominative case or genitive case form, etc.). But this aspect need not be further gone into here.

A few words may, however, be said regarding the *nature of a definition*. A definition is a sentence. However, it would at first seem that in this sort of sentence the functions of the subject are different from those stated above. In the case of "Man is a rational animal", for instance, the function of the subject "man" seems to be essentially *identical* with that of the predicate (minus the copula) "rational animal".

However, as we have repeatedly had occasion to note in previous parts of this essay, words (and sentence-parts) sometimes "mean" more than their "literal" meaning. And so in the present case. Although we actually say "Man is a rational animal", what we "really mean" would be more clearly brought out by saying "The meaning of the word *man* and the meaning of the words *rational animal* are essentially identical". When the matter is expressed in this form we can recognise that the "function of the subject" and the "function of the predicate" are as noted above. However, of course, the general usefulness of the ordinary "definition form" way of expressing the matter needs no emphasising.

In the simplest form of such a definition the "predicate term" (the predicate minus the copula) consists of a single word (synonym). For example (bearing in mind that probably no two terms are "absolute" synonyms): "A catastrophe is a calamity." Although such are often designated "(mere) dictionary definitions", there seems no just reason for refusing to recognise them as realising the "essential" function of definitions.

The view that every "true" definition must in the predicate have a generic name plus one or more differentiae, rests upon the thought that a definition has not one function but two—not only to make clear what it is that the subject term refers to, but also to make clear what place this thing occupies in the systematised totality of things.

This further demand would necessitate that before a definition could be formulated, the "things" must be arranged into classes and sub-classes (whereby the determining "characteristics" or "properties" are not at all unchanging, but can become "essential" or otherwise as it suits us for this or that various purpose). Thereupon secondly the classes and sub-classes and distinguishing characteristics must receive names.

In the most favourable case the definition would then have the form:

*Specific name = generic name + differentia adjective.*

However, since it frequently happens that the classes and sub-classes are not sufficiently provided with separate names, many a definition has to have a form like:

*Specific name = {[ (more remote generic name) + differentia adjective] + diff. adj.} + diff. adj.*

For example:

*Triangle = {[ (Figure) plane] rectilineal} three-sided.*

A definition is always the definition of a name (more correctly: of the *meaning* of a name). Hence there is no adequate reason for distinguishing between "real" and "merely verbal" definitions. In so far as definitions involve "objects" (objects meant) they are all "real", and in so far as they involve words (names) they are all "verbal".

Moreover, if our view of the nature of a definition is correct, it follows that even an individual (more correctly the meaning of a proper name, e.g. "Socrates") is quite capable of being "defined". ("Socrates *is* that man who lived in Athens and who . . . " etc.)

### 17. Fallacies.

If the view here offered concerning the nature of reasoning is correct, i.e. that every argument can ultimately be expressed by means of one or more "analogical syllogisms" of the one or other sub-varieties enumerated above, then it follows that the variety of possible "fallacies" is equally simple. If there is a flaw in any argument, then the fault is always that the universal major premiss ("Hitherto every A was followed by a B") is not a fact, or that the minor premiss is not tenable (the "present A" is *not* essentially similar to the "all previous A's"), or that the conclusion is a mistake (the consequence expected *not* being similar to the consequences remembered in the "major ground").

There is of course a further consideration, namely, that we can be concerned with "objective facts" (as explained) *or* with "word functions".

If now any argument is suspected of being fallacious, it is only necessary to reduce it to its "ultimate" syllogisms as explained above, and the error, if there is one, will usually easily enough be detected.

In our everyday argumentations we employ a variety of abbreviations, and justifiably so. However, there are times when it is desirable to give the structure with more completeness and greater accuracy—in the way which traditional logic teaches. However, there are times when it is desirable to lay bare the structure in still greater completeness, in its still more ultimate constituents—in the way explained above.

## *Reasoning and Syllogisms*

Correspondingly, with respect to the detection of fallacies: it is of course true that for most practical purposes we can get along very well by employing the rule of thumb "tests" of traditional logic. Nevertheless, it is only when the whole argument has been reduced to its ultimate constituents that the real "seat" of the error, the real nature of the fallacy (if there is one), is most clearly revealed.

How very abbreviated the verbal expression of everyday reasoning usually is, may well be seen by analysing fallacies. Perhaps a single example will here suffice

*"He must be a Scotchman, for no Scotchman can see a joke."*

Traditional logic would set out the argument thus:

*No Scotchman is able to see the force of a joke,  
He is not able to see the force of a joke;  
Therefore he must be a Scotchman.*

This is seen to have the form of "EEA" and to involve the fallacy of "two negative premisses".

The completer analysis, however, shows that not only one but three syllogisms are implied.

(1) *Hitherto all statements of the form: "No M's are N" had essentially the same effect (meaning) as: "All M's are not-N."*

*Here is a new similar case in that corresponding to the first form we have: "No Scotchman can see the force of a joke."*

*Therefore here again we can say: "All Scotchmen can not see the force of a joke."*

(2) *Hitherto all statements of the form: "All M's are N" had essentially the same meaning as: "All N's are M."*  
*Here is a new similar case, in that corresponding to the first form we have. "All Scotchmen can not see the force of a joke."*

*Therefore here again we can say: "All who can not see the force of a joke are Scotchmen."*

(3) *All who can not see the force of a joke are Scotchmen;  
"He" can not see the force of a joke;  
Therefore "he" is a Scotchman.*

And here it is clearly to be seen that the major premiss of syllogism (2) is not a correct summing up of our experiences—in other words it is not "true" (in this special sense of the term).

It has repeatedly been admited above that the "traditional" way of detecting the presence of fallacies is ordinarily a quick and "practical" way. The "fuller" analysis is a much more laborious method, and so a slower one—but it reveals the exact seat of the "error" more clearly and in many cases more completely and accurately than the "traditional" way.

## CHAPTER VII

### SOME FINAL PROBLEMS

#### 1. *The "unconscious".*

We have seen that with regard to other persons we may (and sometimes do) conceive an "unconscious mind" which on the occasion of a suitable stimulus becomes consciousness. We conceive this in so far as we find it, at times, useful as a means of foretelling or explaining the other's physical reactions. Moreover, we nowadays commonly conceive it as a system of dispositions or tendencies or units of potentiality, of some kind of latent "energy" (and what this may "be" we have considered in a previous chapter). The "stimulus" in such cases is always, if we search far enough back, a physical stimulus "exterior" to the other's body (exterior at least to his cerebral cortex)

"I" can and often do conceive something similar with regard to "myself"—but only in so far as I conceive "myself" objectively—as if I were another person. But of course in my own case the "physical stimulus" and the "physical process" and the "unconscious mind" and the "consciousness" and the final "physical reaction" are all still in actuality parts of "my total consciousness at the time". Ultimately I should after all be merely conceiving one part of my object consciousness (now called a "physical stimulus") as the "cause" of another part of my consciousness, a double one (one part called a "cortical activity" and the other "my conscious process"), and this again as the cause of another part of my consciousness (now called "my physical expression"). In all this I am *conscious* of an "unconscious material factor or stimulus" and am conscious of "my consciousness" and am conscious of the relation of "causality" between them.

It should, however, be obvious that the kind of conceiving which I find useful (at times) with regard to others is really useless with regard to myself. Any explanation with regard to "my consciousness", or "my universe" (which in any case can be with regard to only a part of, or within, my total consciousness or universe—as is evident from our previous analysis of "causality"), must deal with factors which are already a part of, or within, my consciousness or my universe. But any factor which is part of or within my consciousness is *ipso facto* a "conscious" factor—although of course this does not mean that the factor is in itself a kind of "little consciousness" as a kind of "little individuality" including within itself a kind of miniature I and not-I in relation with each other. In my own case therefore it is obviously absurd to speak of "unconscious factors" (in the sense of "not part of my consciousness") as being causal factors of "conscious" pro-

### *Some Final Problems*

cesses (in the sense of "part of my consciousness")—not to mention their being the "cause" of my consciousness as a whole.

[It may be noted, incidentally, how common it is in much of present-day psycho-analytical writings of various kinds to find mention of unconscious or conscious "ideas" or "desires" or "fantasies", etc., as if each of these were a little conscious individuality each in itself involving its own subject and object consciousness and contending as such with each other as well as with the central or "conscious" consciousness]

But the whole conception is of course absurd. For with regard to other "persons" we know of conflicts, etc., between them most fundamentally as conflicts of physical bodies (with their physical instruments), the "consciousness" being conceived or involved by us as factors to help us to foretell or (in reverse) to explain physical reactions.

In our own case, however, each such idea or desire or the like is not a little subject-object individual, but simply a part of the one subject-object individual which is "I dealing with my objective situation"]

It seems to be an inescapable conclusion, therefore, that for the purpose of "explaining" in connection with my own consciousness I can make use only of parts and processes which are already a part of my consciousness in some sense or other. It is of course not to be denied that there are certain important differences between such various parts and processes. But any such difference cannot be that of "conscious" and "unconscious".

It seems to me that what is in this connection erroneously designated conscious and unconscious, is more correctly expressed by such terms as, on the one hand, "central" or "focal", or "explicit", and on the other hand "more or less marginal, or adumbrated or implicit"—even to an "extreme degree" (but never actually "unconscious")

We can recognise the presence and the general nature of such marginal or implicit conscious processes in our own consciousness. We can recognise them readily enough when they are of a "moderate" degree. For instance, it often happens that while we are walking along, lost in thought over some perplexing problem, we yet quite successfully avoid various slight obstacles in our path. At the actual moment of such "unthinking" avoidance I must after all have been sensing, indeed perceiving, and *ipso facto* therefore at least implicitly reasoning, and indeed feeling and deliberating and choosing. Yet the objective factors, being "marginal" were of course not "central", not "implicit" . . . It is only at a subsequent moment, in retrospective introspection, that the previous marginal and the previous central parts both become "central" in a new process—the previous marginal and the previous central objects being now merely parts within the new total central objective part.

However, in many cases they are more difficult to make explicitly recognisable. It may not become immediately obvious in such retrospective introspection that the previous marginal factor was "there" at all, still less that it involved the variety of subprocesses suggested above. The recognition may in some cases require close and repeated analysis, and even then we may fail definitely to recognise all that was probably implicitly involved, until some other person has suggested what parts to look for. But the point of immediate interest here is that we do actually find such "subsequent conception" as to "previous marginal or implicit factors and processes" helpful to "explain" the nature and progress of the previous "central" process.

"Extremely" marginal factors (or so-called, but not well called, "unconscious" factors) may be conceived as differing from the "moderate" ones merely in degree. And these extreme ones are of course still more difficult for us to make explicit and to recognise, and we have often still more than in the other cases the need of expert "psycho-analysts" to help us to "look for" the probably right things.

What we in this way can recognise in our own case we can also conceive with regard to others. But we do not necessarily first have to discover such marginal factors (especially the "extreme" ones) in our own case and then for the first time conceive them with regard to others (to explain their physical conduct, or expressions generally). It is often, on the contrary, the physical behaviour of the other which makes us first of all recognise that the conceiving of the ordinary "central" factors is not sufficient for explanation in the given case, and which therefore leads us to conceive more or less extremely marginal factors as more effectively explaining the behaviour—and we *then* introspect, and, if the particular factor seems helpful in the explanation of our own case, we return to it again with regard to the behaviour of the other. (And, of course, beside "conceiving" their consciousness in this way, we may "inlive" it.)

These processes may be more or less considerably complex systems. Such "complexes" have a most profound influence on our perception, remembering, believing, original thinking, our feelings, etc., as well as ultimately upon our "behaviour". Psychologists have in the main tended to direct their investigations mainly to pathological complexes, those which have "evil" effects, and to leave relatively unconsidered the incomparably more important fundamental networks of other such marginal factors which are involved in all that is good and high in our life.

## *2. The question of the continuity of consciousness from birth until death.*

When the question of "time" was considered in the above, it was recognised that "the present" is as it were "flanked" by the

### *Some Final Problems*

past and the future We shall here be more particularly concerned with the past.

That which we thus experience as "the past" is a series of previous "presents" (as many as we care to distinguish), most of which involve characteristics which make overlapping groups of them come, in retrospect, to be recognised as "continuous processes". And they are to us more than reconstructions; they are "recollections" or "memories" in so far as they are parts of further systems, certain kinds of synorastic systems of the kind considered in Chapter III, par. 8.

We can recall large numbers of such phases as having been periods of complete wakefulness, others of sleepiness, others of day dreaming, and yet others of real (sleep) dreaming. However, such phases ordinarily involve transitional phases, and they all differ merely in degree, particularly with regard to certain fundamental synorastic structures relating to different varieties of "reality". There are some of us, especially as we grow older, who are comparatively light sleepers and whose deepest sleep is little more than a frequently interrupted, dream-laden dozing. And in such cases one may well come to believe that there has been actually unbroken (however fluctuating) consciousness for at least some years.

However, there are also numerous past "present time periods" in the more comprehensive series (especially in youth and in health) of which we cannot recollect any content, so that we call them "periods of absolute unconsciousness" (dreamless sleep, effects of serious accidents or use of anaesthetics, etc.) In not a few cases, however, we may be told by others that during such periods we made various well connected oral utterances, or carried out various skilled actions (somnambulism), etc. This is at least indirect evidence which justifies our believing that even at such "present times" there was consciousness.

Without entering into the question further, there seems to be at least some justification for considering all of even such periods of "unconsciousness" to have been still a kind of consciousness, a kind of "dream consciousness", concerning which the subsequent remembering was fleeting and weak in the extreme.

And in so far as this is so we may with at least some little justification come to hold that in actuality our life as a whole, for all its fluctuating phases, is an unbroken "conscious" life from birth until death.

#### *3. Differentiation at all.*

We have seen in an earlier chapter that "that which exists at the present moment" may in one respect be less complex than (at the next moment) "that which existed at a preceding moment". For "that which exists now at moment one" may at moment two be merely a part of "that which existed at moment one" (i.e.

“that which now at moment two exists in the past”), in as much as this “that which now at moment two exists in the past” would include the “I” and “my words” as well as what we may call the “object” referred to by me through those words at moment one. Nevertheless, of course, “that which exists” (at moment two) may be more complex than the “object referred to” of moment one, as it now (at moment two) “is in the past”. Hence in this respect, at any rate between moment one and moment two, a “differentiation” may have taken place

It is possible for me to conceive (as now in the past) an “object referred to” (or even “merely cognised”) at the “first” moment in “my life”, and indeed it is possible to conceive this as “absolutely undifferentiated”. And of course I justly “recognise” that from one to another of subsequent stages there has been in general an increasing differentiation up to the present relatively complex totality.

#### 4 *The “first cause”.*

The question: “What was the cause of the first (explicit) differentiation?” is of course merely a special form of the general question of a first cause at all, and a very brief consideration will suffice to show how from the point of view here taken also the question is an unreasonable one

For, as we have seen in an earlier chapter, a “cause” is a cause not in itself, but only in its relationship to an effect, and indeed, only in so far as it forms part of a structure which in itself involves a relatively rich (explicit) differentiation. A “cause” therefore cannot precede that particular differentiation. It becomes a cause only subsequently to such differentiation.

We may approach the matter in yet another way. A cause is never a “static thing”. It is always a thing coming to some existing thing or set of conditions. Thus, to repeat the illustration given previously it is not the sword that is the cause of a wound, but the falling of the sword (on to the body). Hence it is not strictly a “thing” that is a cause, but a thing in change—a process. Moreover, of course, not every process is a cause. It becomes a cause only in so far as it becomes a part of a system which is a “synorasm” of the kind previously considered—a system involving still earlier (“now past”) uniformities with their relations of similarity, etc. However far we look back, therefore, to an earlier and still earlier process, there must always “have been” some preceding still earlier process which conditions the new process becoming a “cause”

In short, the question, What was the first cause of all? is essentially equivalent to, What was there before there was anything at all?—a self-contradictory question—like so many others that have troubled philosophers through the ages.

## *Some Final Problems*

### *5. My unfolding universe.*

It should be obvious that whatever comes into differentiated existence in "my consciousness" or "my (the) universe" must be a differentiation "from within" and cannot possibly come "from without". All becoming whether of "fact" or of "knowledge" is therefore an "unfoldings" or, one might say, a "becoming explicit" of something which was previously "not-unfolded" or "not-explicit", or, if the term be preferred, "potential"

### *6. Differentiation and unification*

It should also be obvious that all differentiation is at the same time a "connecting"—a connecting by "the relation of difference" at the very least, and to this extent *ipso facto* also a unification. Increasing "differentiation" is therefore also increasing "integration"—and if the integration is less complete, it is because too few "relationships" have come into being, i.e. too little "differentiation" has taken place

### *7. Once differentiated—continued possibility of "remembrance".*

In so far as my universe is my consciousness we have direct and indirect evidence (as in the way of records of utterances during states of fever, hypnosis, etc) that "long forgotten" experiences may often again be remembered. Taking a wide view it seems justifiable to hold that nothing in my consciousness, in my universe, however great or however trifling, ever entirely "perishes"—at least from "my birth" until "my death", to go no further. In short, at any moment my conscious life or my universe includes all that it has included at all until now, becoming at times increasingly "explicit" and again becoming increasingly "implicit"—down to the extreme limit. But of course the "now" and the "includes" (or the "is now included") must be understood as it has seemed to us (in our previous analysis) proper that it should be understood.

### *8. Immortality.*

The term "immortality" is here to be understood in the more usual sense of temporal continuity of life after death

We have seen that whatever that is to which the term "mind" or "soul" may refer in my own case, it must be either identical with "my conscious life" (in its widest sense, including that part of my conscious life which is sometimes called my "unconscious mental life") or else a part of my conscious life. The problem of the immortality of the "soul", or that of *my* soul, is therefore for me the problem of the immortality, the indefinitely prolonged temporal continuity of my conscious life

The question might be considered in connection with that of "my physical body", and then formulated somewhat as: Have I

reason to believe that if my body should perish, my consciousness would continue? Here again it is evident that, if our previous analysis is valid, "my body" is merely a part of my consciousness. And this is so whether my body is something partly sensorily perceived, or wholly imagined, or on the other hand something subjectively "felt". In every case my body is a part of my consciousness as a whole, and the question therefore becomes In so far as this particular part of my conscious life changes in the way we call disease, will the rest of my consciousness continue to remain in the way we call "normal"? Unfortunately I can recognise only too certainly during the actual course of my life that even slight physical illnesses may greatly affect the rest of my conscious life, and more serious illnesses tend to bring about increase of pain and a "dulling" or "impoverishing" of my consciousness generally—although I am able to recognise this more explicitly only after I have later on more or less recovered from my illness. If anything, therefore, I have reason enough to believe that in so far as my physical body becomes more and more diseased, my conscious life will become more and more altered in pain and in general "diminution", at least a confusion and fading, of the usually explicit constituents, and will ultimately "cease" (although here again I must say: if I should subsequently again become conscious then I *should* recognise that my increase of physical disease had ultimately—as regards that space of time—brought about the cessation of my then consciousness)

On the other hand I have in my life had periods of (more or less) "complete unconsciousness"—at least, when later I was conscious again I sometimes "thought" that during some immediately preceding time I had been "unconscious". It is of course possible, if not indeed probable, that as in the case of the allegedly "dreamless sleep" previously touched upon, the period of "unconsciousness" was more truly one of more or less "different consciousness". At any rate it is at least "possible" that the partial or complete "cessation of consciousness" which I tend to anticipate as "my death", may after all be followed by a "reawakening". (Here again I must say: If I should subsequently again become conscious I should recognise that between my previous consciousness and my present consciousness there was a period of "unconsciousness"—but if our previous suggestions are valid, even this "unconsciousness" is "likely to have been" merely a relatively somnolent state or "dream consciousness" or perhaps "other consciousness") In short in so far as I am considering my own conscious life, I have at least just as much (or just as little) "justification" (grounds on analogy) to "believe in" a revival or continuance after death, as not. But what, in such a life after "death" there would be in the way of a "material setting" and clear memories and so on—that of course is a further problem

### *Some Final Problems*

With regard to persons other than myself the case is very different

For as far as other persons' bodies are concerned I have every reason to believe—indeed to know—that they will in time disintegrate like any other material thing

On the other hand, the other's consciousness is likewise merely a part of my consciousness (in the main indeed merely a part of the imaginal part of my consciousness)—merely a part of my consciousness which for intrinsic or extrinsic purposes I have “delimited” off from the rest. Ordinarily I experience (conceive or inlive) “his consciousness” in close connection with “his physical body”, whether perceived or imagined, but in any case this does not affect the fact that his consciousness is merely a part of my consciousness.

His consciousness is therefore not “immortal” if mine is not.

On the other hand, it does not follow that, even if my own conscious life is immortal, his consciousness (as part of mine) will continue to “exist” (except as justified by the argument of par. 7 above).

But there is another point to consider. The thought of the possible survival of myself with others has value for me (“me” here again in the general sense) not only intellectually as part of a rational inference of probability, but also as a practical means to objective and subjective results during my present life at least, even if no further. After all, we do not “know for sure” at any time even in this life whether or not we shall be alive “on the morrow”, yet we proceed “as if” we would be, and we find more health and happiness to ourselves and others through this. And indeed we should find this attitude of “as if” helpful even if we had absolute certainty of death in the immediate future—as countless heroic people have found in the past. And similarly the thought of our survival and reunion with our loved ones and perhaps meeting with some higher being is, apart from all else, more “helpful” than the converse would be for at least as long as our life lasts at all, to bring courage and helpfulness and serenity and happiness.

#### *9. Goods and values, and higher and highest ways of life.*

“My life” in general may be defined or at least described as “the process: I meeting with some objective causing some change in the total objective situation”. I can, at a subsequent moment, recognise such a process, as a single unit, having been impulsively blind or foreseeingly deliberate. In so far as my deliberation develops into choice, and so willing, it without exception always ends in such a way that I choose that which at the moment of choice appears to me to be on the whole or as regards its total objective consequences, the best among the possibilities which

have occurred to me. At any later moment I judge any such a volitional process itself as having been "good" in so far as I, on the basis of the actual "good" result, still accept my previous purpose as a whole as having been good, but I judge my particular kind (or direction) of willing in general to be "good" only if the result is good in general ("normally") If, on the other hand, I find that the actual consequence of my willing was not good, then I judge my previous purpose and that process of willing as a whole to have been "not good" At any particular moment I judge my past life as a whole to have been good in so far as I recognise my purposes so far on the whole to have been "good".

What now is a "good"? In the first place it must, as something known to me, be a part of my not-I, and therefore to this extent "something objective" in my life or my universe.

But just as, say, a sensory or an imaginal quality is sensory or imaginal not strictly in itself, but because of its "setting", so any particular object is not a good in itself, but because of something else to which it stands in some kind of relation. And whatever else this something else may be, it also must of necessity be in my (present) object consciousness and so objective. For it is only in the presence of or with reference to not only the object, but the object in its particular setting, that I can name or describe anything as a good or a value

A great deal has been written about this conditioning factor However, it seems to me certain that the conditioning factor is ultimately that which we may for the present call simply "pleasure". We have previously considered how through impulsive actions, followed by objective consequences and subjective pleasure (or in the contrary cases pain), we come on a subsequent occasion, given appropriate starting points, to remember the previous series and to anticipate, as at least hypothetically possible, a similar future series In this remembering and anticipating and comparing, that is, in this deliberating, the whole series is necessarily objective. That is, that which was subjective pleasure in the original occurrence is now objectified. It is still subjective relatively to its objective antecedent or base or cause, but it is objective (with the rest of the total object) relatively to the new present subject It might indeed now be called "objectified subjective feeling".

In so far, now, as such an object of any kind is thus (recognised as) a base of (objectified) pleasure, it is a "good". The object in itself is merely an object It is a "good" and "has value" only in so far as it is causally related to the "pleasure". The pleasure itself is the "value" of the object (psychologically considered). Not infrequently, however, the term "value" is used as a synonym for "good". An "aim" is a good which is actually at the time being willed—part of a living process of volition.

### *Some Final Problems*

Goods may be classified in as many ways as we find useful for various purposes—sensory and imaginal, material and non-material, or material and mental (spiritual), positive and negative (the latter being the “absence” of a content, which compared with the evil of a positive content in the particular case, is regarded as a “good”), or moral (and immoral) and a-moral (non-moral), secular and religious, etc.—and of course a good may belong to several such classes at once. Moreover, a good may be an immediate (direct or intrinsic) good (the immediate base or cause of our pleasure) or a mediate (indirect, extrinsic) good (the cause of some further object or series of objects, the last of which is then the immediate good). And, of course, an object may be both an immediate and a mediate good at the same time.

Pleasure itself may be a “good”—but only in so far as it is objectified and recognised as the base or cause of subsequent pleasure—this also at the time “objectified”, but yet “subjective” (in the secondary sense) relatively to the other as the base or cause. In a similar way even a “pain” may be a good, and “pleasure” can be an evil.

Much of the opposition to the “pleasure theory” in connection with both volition and the theory of value seems to be due to something objectionable about one of the several meanings of the word “pleasure”. For the word often tends to suggest carnal or sensual pleasure. Yet of course pleasure may be found in connection with aesthetic, intellectual, moral, religious and other objects. It might be preferable to use other terms such as satisfaction, joy, contentment, happiness, etc. But, however much, in the various cases, that to which these various terms refer differs in this respect or that, the “essential” constituent seems in each case to be exactly identical. (Laird has called it “a kind of sweetness”.) And so it still seems most convenient to call this simply “pleasure”.

It may further be pointed out that although in a sense such “pleasure” is the “final” result in each “pulse” or unit of a process of deliberation and choice, it is the immediately preceding “objective” consequence which is recognised as the “base” of the pleasure, and which must be kept “central” in the deliberation even for the sake of recognising the resulting probable pleasure at all. And we may thus, even in such a theoretical analysis, accept the ordinary form of expression according to which it is such a base (basic *object*) that is “my aim”—not the final pleasure. In short, the view here supported is not that known as “hedonism”. It is true that pleasure may be our aim—but then only in so far as it is itself viewed as the base for yet further emotional effect. And, of course, I may recognise that certain “pleasures” are “evil” in that the final effect is pain.

However, our goods may be not only classified, but also *graded*. They may be recognised as less or more good, or of lower or

higher level of value. But how can goods be "measured" against each other? It is here urged that goods as such can be compared and measured by reference to the amount of pleasure of which they are the base. How one pleasure may be compared with another with regard to quantity is no doubt a difficult problem, but not, I think, an insoluble one. For one thing, they are of course comparable with regard to duration in time. Secondly, they are obviously comparable with regard to vividness. And further pleasures are further comparable with regard to "purity", freedom from admixture of pain. (This of course having reference to total subjective consequences of a considered action rather than to the "pleasure" in itself.) At any rate it seems certain enough that in practice we *do* compare pleasures quantitatively, be the correct theoretical explanation what it may. We are here, of course, concerned with the pleasure element of the good. Commonly the pleasure element is so intimately blended with the "purely objective" qualities that it is not easy to keep them apart. The pleasures themselves may be "greater" or "less"; it is because of this that the "goods" (the objective bases) are "higher" or "lower".

A further point which may be noted incidentally is that the pleasure which becomes attached to a base may be attached directly as a result of our own personal experience, or more indirectly, at second hand as it were, through association through the teaching, etc., of others ("social heritage").

Our valuation of our goods is continually fluctuating according to circumstances, but when we consider them as far as possible together in their totality we recognise a kind of "average" grading which forms our personal "scale of values", and which is probably the most essentially "characteristic" aspect of our life, of "us".

Linking up with what was said in a previous chapter regarding the "cause", it may be noted that the recognition of a given object as the cause of a feeling of pleasure in the I (the latter, however, as something known and so as something objectified) involves the presence of an appropriate complete synorasm (of the kind explained previously).

The "given object" may in itself stand in the relationship of an effect to a preceding something as its cause. Consider the series. A bell as a given situation, the striking of the clapper against the bell, thereupon a ringing sound. The striking of the clapper against the bell becomes a "cause" through the coming into existence of the setting (framework) which is an appropriate synorasm. Thereupon, however, comes the further series: A relative stillness as the given situation, thereupon the resounding of a clang out of the stillness, and thereupon the pleasure in the I. And here again: this sound becomes the "cause" of the (now objectified) feeling of pleasure through the coming into being of

### *Some Final Problems*

the setting which is an appropriate (new) synorasm (How all this may then *later* be brought into relation with a further objectified I need not here be further gone into)

In our own case and among mankind in general it seems possible to recognise three chief levels, or at least by and large a tendency to three chief levels in the scale of values—that is, to analyse them as distinct in thought, although in actual life they are combined in most various ways

The first (and lowest) level involves no consideration of other persons' well-being or ill-being. It has two sub-levels, which might be called the utilitarian and the cultural. By utilitarian goods are here meant those which satisfy the more "physical" needs of our life—food, shelter, comforts, etc., from the simplest to the most complex available ones. The cultural goods include more particularly the intellectual (knowledge for its own sake) and the aesthetic (literature, art, etc.), but one might add physical skills (games, etc.) valued for their own sake.

The second level may be called the moral or ethical level. By moral or ethical good is here understood other persons' well-being, more ultimately other persons' happiness (happy consciousness), in so far as it is a good to us. Within this again we may distinguish three chief sub-levels—but to this point we shall return in a few moments.

The third level may be called the philosophico-religious level, and it consists of what may be called in a non-committal way an "ultimate principle" in so far as this is conceived as the highest good in our life. Such an "ultimate principle" is no doubt most commonly experienced as a kind of supreme personality, especially a supreme consciousness, but it may, of course, be conceived in other ways.

These three levels in our scale of values as a whole determine the nature of the aforesaid three sub-levels of value *within our own moral or ethical values*. For as we may find utilitarian objects good, but (when once our immediate physical needs have been satisfied) cultural objects better, and above this again ethical goods still better, and finally the "ultimate principle" best of all, so we must believe this to be also true (in tendency at least) of persons other than ourselves. We must therefore recognise that whatever pleasure we may find in promoting in another person that level of pleasure which is based upon "utilitarian" objects, we find higher pleasure in promoting in another that kind of pleasure which is based upon his own cultural objects, and we find still higher pleasure in promoting in him that kind of pleasure which is based upon his, in his turn, promoting the well-being of yet others—and highest of all, in that based upon his experience of the joy of the "ultimate principle".

We thus tend to regard our life as higher and highest in so far as we tend to have cultural aims predominating over merely

utilitarian, and ethical over both, and finally philosophico-religious over all. It is the dominance of the one or other of such levels which tends to be meant by such terms as "a materialistic" or "a cultured" or "a humanitarian" or "a saintly" life, etc.

The recognition and dominance of the higher level values should not destroy the appreciation of the other objects, but it does determine their relativity. There is a "transvaluation of values", but life becomes not poorer but richer.

With reference to our moral judgments of *other persons* it may for present purposes suffice to say that it involves a compromise (varying according to circumstances) between firstly our judgment of the physical and especially also the further consciousness effects of the actor's physical actions upon yet other persons, and secondly our judgment of the actor's conscious volition on the basis of the nature of his aim, especially his motive. In addition there may be the consideration of the present particular as against the general normal results. With regard to the aims and consequences there would also be involved the distinction between the three levels of value and a difference in our judgment accordingly.

#### 10 "God."

The age-old question "Does God exist?" directly or indirectly involves three distinct questions, namely. "What kind of 'something' is it to which we apply the name 'God'?" "Does 'God' in this sense 'really exist'?" and "Is 'God', thus understood, causative of values in our life or our universe?"

(1) First then What kind of "something" is it to which we apply the name "God"? The answer is of course that the "things" which have at different times and by different people been designated by this name (or the equivalent in the different languages) have been innumerable in variety. Indeed of course ultimately that which is "meant" by this name differs to a lesser or a greater extent with every single person, and indeed even with these it varies continually throughout life, sometimes comparatively little, but at times quite profoundly both in its general and its more specific nature.

It is possible, however, to recognise a number of main types, but for our present purpose it will suffice if we confine our attention to that "something" called "God" which is, as to its general nature, a (supreme) "personality", and most essentially a (supreme) "consciousness".

Such a "supreme consciousness", like any other consciousness, as something within or part of "our own consciousness" or "our own universe", may be more particularly within or part of our object consciousness or object universe, or, on the other hand, it may be partly in our object consciousness or universe and partly in our subject consciousness or universe (although this can be

“known” only at a subsequent moment). In the former case we may say that we “know” or “conceive” God, whereas in the other case we “live” or rather we “in-live” God [“I live, yet not I but (God) liveth within me”—in which case it may no doubt be assumed that the “in me” refers not merely to my subject consciousness but to my consciousness or conscious life as a whole]. In each case again there are innumerable differences in the way of conjoined factors and individual differences. Thus we may conceive or live such a consciousness either in itself or in connection with something of the nature of a “body”, and here again, something sensed (sacred stone or tree or mountain or whole material world as perceived, or again picture or statue, etc.), or imagined and here, especially on higher levels, usually something in human form (sometimes, however, something of quite indefinite form) And as regards the “individual differences” we may experience God as consciousness either in a relatively meagre differentiated way, or with all the depth and height which the profound experiences of the great religious leaders—and our own individual capacity—make possible for us Modifying Goethe’s words we may say “God is to thee as thou art able to comprehend Him.”

But we can also experience “God” as something all inclusive. (“For in Him we live and move and have our being”) It is to be noted that in the two quotations given, the word “I” or “me” may be understood in different senses In both cases (“I live . . .” and “For in Him . . .”) we have the experience of an “in-living”—of a consciousness within a more inclusive consciousness But in the first case it is the more inclusive consciousness that is experienced as “I” (or “my consciousness”), and it is the included one (“in me”) that is experienced as “God” (here “Christ”) In the other case the included one is experienced as “I” (or “my consciousness”) and the including one as “God” In both cases that which we might perhaps call the relative “magnitude” of one to the other is extremely variable.

It seems to be an essential characteristic of the experience of mysticism that “we” (consciousness) as it were expand to “God” (the God consciousness), or (as the process may also be described), God (the God consciousness) absorbs “us” (our consciousness) into Himself. The becoming more and more undifferentiated of the whole (which of course cannot be “recognised” as such until a later time, when the state of affairs has returned to what we might perhaps call “normal”) is a further characteristic of this experience. And yet another, according to the evidence of the mystics, is the almost complete dominance of “blessedness”.

I for my own part believe that this kind of experience, or experience of essentially similar nature, is by no means so rare as is sometimes supposed. Something of the kind is experienced

even when, in a final prayer at night, one feels the surrendering of oneself to "God" as to "sleep". But in particular it is experienced when one, in certain conditions of suffering—especially physical suffering of certain kinds, such as laboured and failing breath—surrenders oneself to God's love in one's agony. There is (as of course one could not explicitly recognise, still less describe, until a subsequent period of return to "normal" consciousness) a diminution of differentiation within the whole of one's consciousness or universe. The suffering is a vague but intense oneness of agony, and the "I" too seems to fade into and become one (and so "undifferentiated", and so "nothing") with "God". There is, of course, also the positive experience of joy.

(2) To the second question, "Does this 'Something' which is 'God' 'really exist'?" the answer obviously depends upon what is meant by "really existing". In so far as we are referring more particularly to "God" as a conceived (or "imagined") consciousness, then it is obvious that it "exists" "in our object consciousness (or our object universe)" *when* we conceive (or imagine) it, and simply does not exist (as recognised at a subsequent moment) when we do not conceive (or imagine) it. To assert that "He really exists whether we think it or not" is only possible if we have not adequately made clear to ourselves what "really existing" really means.

On the other hand, if we are referring to "God" as an "inlived" consciousness (as "conceived" or "known" at a subsequent moment), then we would recognise that that which is thus inlived "exists" in its various parts in all the senses in which "our own consciousness" at that moment "existed"—namely, in all the four different ways which we have previously distinguished. But again we can say (absurd as it may sound): "God" in this way exists when He does exist and does not exist when He does not exist (as recognised later).

(3) But the third question is in reality the one which is the most vitally important one, namely. Is God, thus conceived or inlived (or, to use a comprehensive expression: thus "experienced"), causative of "good" in our conscious life (considering here merely "this life") or in our universe?

First we may note that "God" in the sense here meant, i.e. as something conceived or inlived (or comprehensively as something "experienced") by us, is something which we in a sense ourselves "make"—or at least are co-operative in "making"—in that it is *we* who, in the presence of objective things or situations in the totality of our objective world, through being in some degree stirred emotionally, and through the concomitant "strain" (or attitude of readiness) "cause" the thought or the inliving to come into "being". Our doing this depends of course on the nature of the other objective part, and (as may be recognised in later reflective analysis) upon "our own capacity" and, not least, upon

### *Some Final Problems*

our education and self-discipline. And, finally, as we have already noted previously, we cannot "compel" a result, in spite of our subjective "straining" or "holding ourselves in readiness". We have to recognise that in the last resort such "revelation" is after all a kind of "good fortune" or "grace".

Most immediately "God" thus experienced is not so much "causative of good" in our conscious life or our universe, as rather in its very self a good—an "intrinsic" good—the immediate base or cause of pleasure in us (or of joy, happiness, blessedness, or whatever term may under different conditions be preferred). This effect again will of course vary with our congenital nature and our past experience and our present state—and upon the individual nature of "God" as "experienced" by us. There are thus countless varieties of ways and degrees.

Another way in which "God" (at any rate as "something conceived") may be "causative of good" is as an "hypothesis" in the direction of "knowledge"—as a means to "foreseeing" future effects or to "understanding the cause" of present situations. "Natural science" in its limited sphere of "material things" is now generally agreed that for its limited purposes it "has no need of (no justification for) such an hypothesis"—and this applies also to "direct interference" with the course of happenings in the material world. But philosophy has a wider sphere and can recognise that "this experience" may indeed help us (in our co-operative effort) to obtain "insight" of a kind and depth which otherwise we might not have. Probably, however, the more "immediate" effect is one of some kind of emotion in our subject consciousness and it is this that thereupon favours our "thinking"—but this would have to be recognised as true for "natural scientific thought" also, as indeed for poetic and artistic conception as well.

A further way in which "God", experienced (and so "existent") in our life, in our universe, may be causative of good, is in what may be called the "practical" way. "Having God", at least having God *aright*, beyond all doubt brings into our life more immediately the emotional effects as serenity, happiness, hope and courage, etc., and also through these health and general efficiency physically and mentally, as well as the "incoming" of truth, and beauty and the love of living beings.

From this point of view it is inappropriate to speak of "God" as a "postulate". He is something which becomes loved both in Himself and for His effects—both as a Highest Good and as a Highest Means.

Still less is "God", thus experienced, a "mere subjective delusion". Within a "right" religious life (or universe) God is truly "real" (in the appropriate meaning of the word) and his "bringing about effects" is one of the most "fundamental" laws, not directly of our material universe, and not merely of our mental universe (in so far as this is contrasted with our material universe as

“something quite distinct”), but of “our life” or “our universe” as a totality.

Of course, so much depends upon our having God “aright”. And this is not merely a matter of what might be called the complexity and subtlety of differentiation within the conceptual content—the “plain man’s” “simple faith” may be causative of more good in his life than the brooding philosopher’s or theologian’s highly differentiated conceptual construct may be in his. The “proof” of our “having God aright” is indeed the fact that “God” does ultimately bring the “blessing”.

However, we must recognise that what may be called “attendant conditions” may be potent concomitant influences, even in a sense “necessary conditions”—our education and habituation, and even, according to our natural disposition, such matters as ritual and the like. There is of course a not inconsiderable danger that prayers, images, ritual and the like may be excessively valued as things in themselves instead of means to an end. There is also the danger of the ecclesiastical officials’ over-estimation of their own importance even to indispensability. The matters referred to are only means to higher values. To some persons they are effective helps. To others they are more or less dispensable. And particularly important is that which we have learnt regarding the life and especially the “inward life” of noble men and women, even in some case of literary imagination, but particularly of actual history, and particularly again (for so many people) of the Nazarene, of whose “inward” life, in particular, on the basis of recorded deeds and words (as far as the traditional records that are at our disposal are reliable) the “immediate intuitive insight” and the profound reflection of so many earnestly seeking persons through the centuries have made possible for us so glowing a picture.

We have of course to distinguish between merely “believing a creed” and “living a religious life”. The former is merely intellectual, the latter is not only knowing but all-sided conscious life—not only believing but also feeling and especially willing in the light of what is thus believed.

Moreover, although the “religious value” is then the dominant one, it is in strictness not all inclusive except in a sense that is hardly justifiable. The highest way of life is a matter of harmonious unity of all the best aspects.

To go beyond this in our analysis would involve for each of us the description of our own “vision” and dominant factors and “patterns” of “harmony”. These will differ in each of us, but most of us can find inspiration and further enlightenment in the actions and utterances of those who have before us wrestled with the facts of life and continued to the end their searching and self-discipline.

GRUNDFRAGEN  
DER  
PHILOSOPHIE



GRUNDFRAGEN  
DER  
PHILOSOPHIE

A. J. SCHULZ



## INHALTSVERZEICHNIS

### ERSTES HAUPTSTÜCK.—*Einige Grundbetrachtungen.*

1. Einleitung.  
Diese Abhandlung soll Bezug haben auf die Letzteinheiten (Elemente) und die Hauptarten der Gebilde und Vorgänge des Weltalls.
2. Da die Anhandlung an sich aus Wortsätzen bestehen wird, ist es angebracht mit der Betrachtung von solchen Sätzen und von den Vorgängen, wovon sie einen Teil ausmachen, zu beginnen.
3. Ein erstes Problem.  
Während ich „das Weltall“ betrachte und beschreibe, bin nicht ich selber samt meinen Worten ebenfalls ein Teil dieses „Weltalls“?
4. In irgend einem „Augenblick zwei“ kann „das, was im Augenblick eins da war“, reichhaltiger sein denn „das, was in dem entsprechenden Augenblick eins da ist“.
5. Wörter können sich nicht auf sich selber beziehen.
6. Die Unterschiedlichung des Weltalls zu Ich und Nicht-Ich und darüber hinaus, —vorläufige Betrachtung.
7. Zeit.
8. Etwas eingehendere Betrachtung der Stufen der Unterschiedlichung des Weltalls zu Ich und Nicht-Ich und darüber hinaus
9. Da seiend und nicht da seiend, undeutlich und deutlich, und keimendlich und rückgangiglich undeutlich.
10. Vorgänge.
11. Etwas eingehendere Betrachtung der Bestandteile Ich, Nicht-Ich und die Beziehungen zwischen diesen. .
12. Wissenschaft, Naturwissenschaft und Philosophie

### ZWEITES HAUPTSTÜCK.—*Die Entwicklung meines Bewusstseins.*

1. In so fern wie ich über die Entwicklung meines Bewusstseins nachdenke, denke ich an etwas Vergangenes, und in der Tat an eine Reihe von Vergangenheiten, vergangene Gesamtheiten, in denen Stufenfolgen zu erkennen sind, und die somit „Vorgänge“ bilben.
2. Mein Nachdenken über die Entwicklung meines Bewusstseins (als Ganzes oder in Teilen) ist ein vorstellungsmässiges Aufbauen auf Grund von Ähnlichkeit (Analogie) mit vorstellungsmässig wieder aufgebauten („erinnerten“) neuerlichen Bewusstseinsvorgängen.—Wiederholung bezüglich des Unterschiedes zwischen dem

## *Grundfragen der Philosophie*

Nichtdagewesensein oder Dagewesensein eines Unterschiedes und dem unklar oder klar, implizit oder explizit von mir Erkannt-worden-sein eines Unterschiedes.

3. Die Entwicklung einer Strebenseinheit, —vom blinden Streben bis zum vorauserkennenden Streben und zur Gewohnheit.

4. Die Entwicklung der Strebenseinheit zur vergleichenden Überlegung, Wahl und Wollen.

5. Die Entwicklung weiterer Strebenseinheiten.

6. Einige weitere Fragen mit Bezug auf das Willen:—

(1.) Das “Überlegen” ist ein “Denkvorgang”. Einiges über das Denken im Allgemeinen.

(2.) Die bedachten Folgen können verhältnismässig einfach sein, oder mehr oder weniger zahlreich, mittelbare sowie unmittelbare Folgen einschliessend.

(3.) Es ist stets die Gesamtheit der Folgen (soweit sie überhaupt vorgestellt werden) die beim Überlegen erwogen wird.

(4.) Die Frage bezüglich der “Lusttheorie” im Allgemeinen auf später verschieben.

(5.) Allgemeine Grundsätze und Einzelsachlagen.

(6.) Der Einfluss von nur wenig und ausserst wenig herausgesonderten (impliziten) Bestandteilen beim Überlegen.

(7.) Mein Überlegen entwickelt sich zu meinem Wollen ohne Einfluss “von aussen”.

(8.) Unentschlossenheit

(9.) Das Fehlen der “aussern” Handlung.

(10.) Unter den gedachten Folgen ist die eine, die ausschlaggebende, der “Beweggrund”.

(11.) Es ist die Gesamtheit der Folgen, als solche erkannt, die meinen “Zweck” ausmachen, und für die ich verantwortlich bin.

(12.) Die gegenständlichen Folgen, nicht die ichlichen, sind mein “Zweck”.

(13.) Der sogenannte Widerspruch (Paradoxon) des Hedonismus.

(14.) Das “Warum” oder die “Ursache” meines Wollens des Zweckes X

(15.) Ist die Vernunft oder das Gefühl das Ausschlaggebende bei meinem Wollen?

(16.) Die Freiheit “meines” Wollens.

7. “Ich und Nicht-Ich mitwirkende am Werden des Weltalls”.

**DRITTES HAUPTSTÜCK.** *Der gegenständliche Teil meines Bewusstseins oder meines Weltalls als solches.*

1. Der Entwicklungsgang meines Gegenstandsbewusstseins im Allgemeinen.

## *Inhaltsverzeichnis*

2. Die Hauptarten der Vorstellungs-Schlussgebilde (und der Wort-Schlussgebilde) entsprechen der Stufenfolge innerhalb der Willensstrebenseinheiten.
3. Der Unterschied zwischen "sinnlichen" und "vorstellungshafte[n]" Eigenschaften im Allgemeinen.
4. Das "Dasein"—und die Verschiedenheit seiner Umstände.
5. "Stofflich" (körperlich) und "geistig".
6. Begriffe, begriffliche Ausdrücke und Sinnzeichen (Symbole).
7. Zahlzeichen.
8. Der Vorgang: "Ich erinnere mich des X".
9. Wahrheit.
10. Glaube.
11. Wissenschaft.

### **VIERTES HAUPTSTÜCK.—*Andere lebende Wesen in meinem Bewusstsein, meinem Weltall, als solchem.***

1. Mein Bewusstsein und mein Körper.
2. Körper und Bewusstsein anderer lebenden Wesen, besonders anderer Menschen.
  - (1.) Der Grundvorgang ist hier stets der "rein stoffliche" Vorgang.
  - (2.) Aber in Verbindung hiermit stelle ich mir oft auch "geistige" Bestandteile und Vorgänge vor als ein "Mittelglied".
  - (3.) Häufiger jedoch in Verbindung damit ist mein "In-erleben" des Bewusstseins des Anderen.
3. Das Verhältnis zwischen "Körper" und "Geist"
4. Willensbedingtheit oder Willensfreiheit bei Anderen.

### **FÜNFTES HAUPTSTÜCK.—*Verschiedene Grundfragen.***

1. Veränderung.
2. Mengengrosse (Quantität).
3. Zahl.
4. Kraft.
5. "Mein" Weltall und "das" Weltall.
6. Psychologie, Philosophie und die Naturwissenschaften.
7. Der Vorwurf der "Unfortschrittlichkeit" der Philosophie gegenüber den Naturwissenschaften.
8. Gesundheit.

### **SECHSTES HAUPTSTÜCK.—*Das Schlussfolgern und die Schlusswortgefüge.***

1. Das Ziel dieses Hauptstückes.
2. Einleitendes.
  - (1.) Wörter und ihre "Passendheit" (Wohlangebrachtheit) im Allgemeinen.

## *Grundfragen der Philosophie*

- (2.) Wenn jeweilig die "passendsten" Wörter gebraucht werden, dann hat jeder vollständige Schluss-Wortausdruck ohne Ausnahme die Form der einen oder der anderen Unterart eines Ähnlichkeitsschluss-Wortgefüges (oder eine Verbindung solcher).
- (3.) Es gibt zwölf Unterarten von Ähnlichkeitsschluss-Wortgefügen.
- (4.) Auswahl im Folgenden.
  3. Syllogismen der ersten Figur, -*erste* Unterart, die sich auf "Gegenstände" (im gewöhnlichen Sinne) bezieht.
  4. Syllogismen der ersten Figur, -*zweite* Unterart, die sich auf "Wörter" (mit Bezug auf ihre Arbeitsleistungen) bezieht.
  5. Die sogenannten "unmittelbaren" Schlüsse.
  6. Die zweite, dritte und vierte Figur
  7. Annahme- (hypothetische) Syllogismen.
  9. Die "logischen Axiome".
  9. Das mathematische Schlussfolgern.
  10. Der Modus Tollens.
  11. Distrinjunktives Schliessen.
  12. Das Dilemma.
  13. Die Induktion.
  14. Weiteres über "Ursache".
  15. Erklärung.
  16. Weiteres über die Sprache.
  17. Fehlschlusse.

## **SIEBENTES HAUPTSTÜCK —*Einige letzte Fragen.***

1. Das "Unbewusstsein".
2. Die Möglichkeit des ununterbrochenen Fortbestandes "meines Bewusstseins" von der Geburt bis zum "Tod".
3. Zuerst Unterschiedlosigkeit des "Gegenstandes".
4. Die "erste Ursache".
5. Mein sich entwickelndes Weltall.
6. Unterscheidung und Vereinigung.
7. Wenn einmal unterschieden, dann fortdauernde Möglichkeit des "erinnert werden".
8. Unsterblichkeit.
9. Güter und Werte und höhere und höchste Lebensführung.
10. "Gott".

## ERSTES HAUPTSTÜCK

### *Einige Grundbetrachtungen.*

1. Diese Abhandlung wird Bezug haben auf die Letztbestandteile (Elemente) und die Hauptarten von Gebilden und Vorgangen des Weltalls als ein Ganzes

Unter den Fragen, auf die Antworten gesucht werden sollen, werden auch die hauptsachlichsten von denen sein, die, mehr oder weniger klar herausgesondert, schon seit Jahrtausenden Menschen zum Sich-wundern und Nachdenken angeregt haben, — Fragen wie die über Zufall und Gesetzmässigkeit, Sein und Werden, Urwesen des Weltalls, Geist und Körper, Wahreit und Werte, Freiheit des Willens, Dasein Gottes, und andere

Jedoch, vor dem Eingehen auf diese anregendere Fragen, sollen erst eine Anzahl von anderen Dingen betrachtet werden, die zunächst leicht alltaglich und unbedeutend zu sein scheinen, die aber bei naherer Betrachtung sehr verwickelte Fragen darbieten, deren Beantwortung sogar die unumgangliche Vorbedingung ist zur Lösung, sogar zur blossen Verminderung der Unbestimmtheiten der herkommlichen grossen Fragen

Die Form des Ausdrucks wird zum grossen Teil die personliche Form sein, und zwar absichtlich, als die von der Sachlage selbst geforderte. Denn philosophisches Forschen wird nicht ausgeführt von der Philosophie, sondern von Philosophen, und schliesslich muss ein jeder sein Forschen selbst betreiben, wie sehr er auch jenen Vielen verpflichtet sein mag, die vor ihm mit solchen Fragen gerungen haben. — Jedoch, wenn der Schreiber bei seinem Äussern die Wörter *ich* und *mein* und *much* gebraucht, so hat auch anderseits der Leser bei seinem Lesen diese Wörter so zu verstehen, als ob sie auf ihn selbst Bezug hatten. Denn nur eine derartige gewissermassen versuchsweise eigene Annehmung der Ansichten des Anderen, macht es möglich diese nachtraglich gerecht zu beurteilen und zu bewerten.

2. Da die Abhandlung, wenn sie fertig ist, natürlich aus Sätzen bestehen wird, so erscheint es angebracht zu sein, mit dem Betrachten von Sätzen im Allgemeinen anzufangen — hinsichtlich ihrer Stellung mit Bezug auf die Vorgänge des Erkennens, Fühlens und Wollens, die dem Niederschreiben der Satze vorausgegangen sind und begleitet haben.

(1.) Ein Bestandteil des Vorganges, der mit meinem Niederschreiben der Wörter verbunden ist, ist meine Hoffnung, dass diese Wörter möglicherweise gewisse Wirkungen in anderen Leuten erzeugen möchten, — einschliesslich jene Wirkung, dass das Bewusstsein jener Anderen gewisse Gedanken, den meinigen entsprechend, eingeschlossen haben möchte.

## Grundfragen der Philosophie

Was ich mir aber als Wirkung meiner Wörter im Bewusstsein der Anderen denke und erhoffe, ist etwas Erschlossenes, das auf dem beruht, dessen ich mich erinnere in meinem eigenen Bewusstsein die Wirkung von ähnlichen Sätzen gewesen zu sein, die ich selber früher gehört oder gelesen habe. — Es wird deshalb gut sein zunächst zu beachten, welcher Art die Wirkung von Wörtern ist, die ich selber wahrnehme. Ich werde hier mehr im Besonderen den Vorgang bei gehörten Wörtern betrachten, da dieser Vorgang etwas einfacher ist als beim Lesen, ohne dass das Letztere irgend etwas Weiteres einschliesst, das grade für die gegenwärtige Frage von Belang wäre. Und weiter, es ist nicht die Wirkung einzelner Wörter als solche, die hier zunächst untersucht werden soll, sondern die der "Hauptteile" der Sätze, ganz gleich ob diese Hauptteile aus einzelnen Wörtern oder aus Wortgruppen bestehen. Und ferner: es wird genügen, dass ich mich auf ganz einfache Sätze beschränke, wie z.B.: — Die rote Rose ist verwelkt.

Grammatisch werden in einem solchen Satz zwei Teile unterschieden, nämlich Subjekt und Prädikat (die Ansageteil und Aussageteil genannt sein mögen). Logisch dagegen werden drei Teile unterschieden, nämlich: Subjekt-Terminus, Kopula und Prädikat-Terminus (Ansageausdruck, Bindeglied und Aussageausdruck). Da die letztere Einteilung dem Bindeglied (mit dem wir es hier und auch noch später besonders zu tun haben werden) eigene Beachtung gibt, so wird diese Einteilungsweise für uns zumeist die nutzlichere sein.

Bei einem gehörten Satz ist zu unterscheiden zwischen dem blossem Laut als solchem und der Bedeutung (Sinn), die von den Wörtern "wachgerufen" wird.

Es scheint leicht genug zu sein, zu erkennen, dass der Ansageausdruck "die rote Rose", als eine Reihe von Lauten, und als Ganzes, ein Gebilde (System) von Vorstellungen wachruft (verursacht, zur Folge hat), jedoch stets auch mit einer Art von Hintergrund, wenn auch noch so unbestimmt. Nennen wir nun diesen Teil, diese "Bedeutung", des "Rohmaterial" für unser Denken, — d.h. Rohmaterial mit Hinsicht auf das was später noch daraus gemacht oder geformt werden soll.

Der Aussageteil (Prädikat) als *Ganzes* verändert (qualifiziert, modifiziert) dieses "Rohmaterial" oder dessen "Hintergrund". — Wenn ich mir beim Hören des Ansageteils zufällig schon von selbst eine verblühte rote Rose vorgestellt habe, dann bewirkt der Aussageteil keine Veränderung, sondern eine Art Bestätigung. Dieser Fall braucht hier wohl nicht weiter berücksichtigt werden.

Nun ist aber der Ansageausdruck (Subjekt-Terminus) oft (wie in dem gegebenen Beispiel) schon selbst mehrteilig, und ein jeder Teil hat seine eigene Arbeit zu leisten. Der "einfache Ansageteil" ("Rose") verursacht ein Vorstellungsgebilde, das das "Ur-rohmaterial" heißen könnte. Der "Ansageteilzusatz" ("die rote") verursacht eine vorläufige Veränderung des Ur-rohmaterials, —

### *Einige Grundbetrachtungen*

wobei das Erzeugnis soweit aber immer noch erst ein "Rohmaterial" bleibt hinsichtlich auf das, was noch daraus gemacht werden soll.

Das Bindeglied (die Kopula), "ist", kann möglicherweise mehrere Arten von Arbeit (Funktionen) zu leisten haben, aber eine von seinen Arbeitsleistungen, und anscheinend die "wesentlichste", ist die, dass sie als eine Art von "Meldezeichen" (Signal) wirkt, und andeutet, dass nun die "eigentliche und endgültige Veränderung" des Rohmaterials zustande gebracht werden soll (Andere mögliche weitere Wirkungen sollen unten noch beachtet werden)

Der nackte "Aussageausdruck" (Prädikat-Terminus, Prädikat ohne Kopula) erzeugt oder verursacht nun die angedeutete "eigentliche und endgültige Veränderung" des erwähnten "Rohmaterials". (Die besonderen Arbeitsleistungen der einzelnen Teile eines mehrteiligen Aussageausdrucks brauchen für unseren gegenwärtigen Zweck nicht weiter untersucht zu werden.)

Wenn aber das Verbum ein Wort ist wie "gibt", so hat es eine zweifache Arbeitsleistung (abgesehen von etwaigen noch weiteren), nämlich erstens die des Bindegliedes "ist", und sodann die des Aussageausdrucks "gebend". — Es ist natürlich zuzugeben, dass die Arbeitsleistung von "gibt" sich von der des "ist gebend" in anderen Hinsichten unterscheidet. Für unsere gegenwärtige Frage dürfen diese aber unberücksichtigt gelassen werden.

Es ist aber von Wichtigkeit zu erkennen, dass die Wörter eines Satzes oft eine Bedeutung "geben" (und es absichtlich auch geben sollen), die mit grosserer Bestimmtheit gegeben würde, wenn ganz andere Wörter, oder auch nur einige weitere hinzugefügte Wörter, gebraucht würden. So können wir z B unterscheiden zwischen der "buchstabilchen" und der "herkömmlich gebrauchlichen" (und auch "bildlichen", usw.) Bedeutung, sowie auch zwischen klar ausgedrückter und nur angedeuteter Bedeutung, usw. Z.B. (um nur ganz wenig herauszugreifen): "Ich gehe in die Stadt" würde "buchstäblich" bedeuten, dass ich schon jetzt in der Gegenwart auf dem Weg dorthin bin, aber die Wörter bedeuten gemeinlich auch "Ich werde früher oder später in der Zukunft dorthin gehen". — Und weiter, ein Allgemeinsatz wie "Eisen, wenn erhitzt, dehnt sich", soll (wie wir später noch klarer erkennen werden), zumeist das bedeuten, was in klarerer Weise durch ein ganzes Schlussgefüge (Syllogismus) ausgedrückt würde (Bisher stets, wenn Eisen erhitzt wurde, dann . . . ; Wenn in der Zukunft wieder . . . , dann würde wahrscheinlich auch wieder . . . ). Und ferner. ein Ausdruck wie "Gott ist", bedeutet "Gott ist (wirklich) daseiend". Und so auch: "es donnert" bedeutet gemeinlich "es donnert nun". Und (besonders auch) ein Begriffsbestimmungssatz (Definition) wie etwa "Ein Füllen ist ein junges Pferd", bedeutet wesentlich "Das, was unter *Füllen* gemeint ist, ist dasselbe wie das, was unter *junges Pferd* gemeint ist". — Die Bedeutung die "wirklich gemeint" ist, kann indirekt mit Hilfe von Nebentext, Sprachton, und auf viele andere Weisen hervorgerufen werden.

## Grundfragen der Philosophie

Umgekehrt aber können auch oft (und sollen es auch) Sätze von verschiedener Form wesentlich dieselbe Bedeutung geben.

Es mag noch beachtet werden, dass ein Wunsch- oder Befehlssatz wie "Mache die Tür zu" *wesentlich* bedeutet "Ich bitte dich, oder befehle dir, die Tür zuzumachen".

Andrerseits erzeugt eine Frage zunächst die Wirkung eines unvollendeten Aussagesatzes, und dann die eines Befehlssatzes. Z.B. die Frage "Wo ist das Buch?" wirkt zunächst wie "Das Buch ist -wo?" wobei der erste Teil zunächst genau so wirkt wie der erste Teil des Aussage Satzes "Das Buch ist ...", und der zweite Teil ("wo?") wie ein Befehlssatz, sogar ein doppelter Befehlssatz "Vervollständige den Gedanken (die Vorstellung) selber, und drücke dann deine Gedanken in Wortern aus".

(2) Wenn ich selber Wörter gebrauche, indem ich andere Leute anrede, dann ist der Vorgang verwickelter. Zunächst mag es genügen zu beachten, dass der Vorgang eine Anzahl von Stufen oder Zeitabschnitten hat, deren hauptsächlichste sind: (a) *Erstens*: ich nehme wahr (oder stelle mir vor) einen Gegenstand oder Sachlage in der Gesamtgegenstandslage; (b). *Zweitens*: Hierzu nehme ich wahr (oder stelle mir vor) einen anderen Menschen — indem ich seine körperliche Stellung und Ausdrücke beobachte und auf Grund hiervon die Art seines Bewusstseins erschließe, besonders was er grade jetzt sinnlich empfindet und denkt; (c). *Drittens* hierzu denke ich mir, und erwünsche diese oder jene körperliche Veränderung seinerseits, z.B. eine Ausdrucksbewegung wie etwa Kopfnicken oder Jasagen, — und als Mittelglied hierzu denke ich mir und erwünsche das Zustandekommen einer Veränderung in seinem Bewusstsein, besonders bezüglich seiner Sinnesempfindungen und Gedanken und seine darauf beruhende Gefühle und dann sein Wollen; (d). *Viertens*: hierzu denke ich mir passende Mittel (hier Wörter) um die von mir gewünschte Veränderung zustande zu bringen, (e). *Fünftens*: in Gegenwart von den meisten von meinen Bewusstseinsinhalten spreche ich die Wörter aus, und (f). *Sechstens* (und für unsere gegenwärtige Frage letztlich): hierauf (und zum meisten der vorigen Inhalte hinzu) beobachte ich wiederum seine körperlichen Ausdrücke, und auf Grund hiervon schließe ich auf seine gegenständliche und andere Bewusstseinsinhalte (was er hort und denkt und fühlt) und vergleiche dies mit dem, was ich gewünscht hatte, das er denken und fühlen sollte, und beurteile hierauf, ob meine Erwartung der Wirkung meiner Wortausdrücke gerechtfertigt gewesen ist

Es sei eine von diesen Stufen schaubildlich etwa so dargestellt:



wobei der obere Teil mein derzeitiges Gegenstandsbewusstsein darstellt und der untere Teil (in der Rückschau) das Ichbewusstsein.

### Einige Grundbetrachtungen

Es kann erkannt werden, dass der ganze Vorgang, *in Rückschau betrachtet*, ein verwickelter "war" ("gewesen ist"), und, in der Tat, weiteres Forschen darauf enthüllt eine immer grössere Verwickeltheit. Es muss auf der gegenwärtigen Stufe dieser Untersuchung genügen, auf nur ein paar von den Hauptteilen hinzuweisen, — und auch so muss viel als "schon verstanden" (vorausgenommen) angenommen werden, auf das erst später ausdrücklich hingewiesen werden kann.

Einige der Teile lassen sich vielleicht vermittelst eines weiteren Schaubildes leichter erklären, — etwa.—

Vergangenheit		Gegenwart	Zukunft
	4	5	
		X Ich	

"Ich"

Dieses Schaubild soll veranschaulichen, dass jene "Gegenwartszeit", während der ich sagte "Da ist ein X", jetzt eine *vergangene Gegenwartszeit* ist (sie "ist in der Vergangenheit", sie "war"). — Während der vorigen "Gegenwartszeit" ist "das, was da ist", ein X. — Andrerseits "in der (jetzigen) Gegenwartszeit" ist "das, was in der vergangenen Gegenwartszeit da ist (das, was da "war")", "Ich, X erkennend".

Wenn die "Gegenwartsstufe" eine solche ist, die oben "Stufe fünf" genannt worden ist, dann ist "das, was in der vergangenen Gegenwartszeit da ist" (das, was da war) "Ich (einschliesslich der Bewegungs- und Lautempfindungen, die die Bestandteile des Wortausdruckes "Da ist ein X" ausmachen), X erkennend", — aber, sei es besonders beachtet, *nicht* "Ich (einschliesslich der Empfindungen, die die Bestandteile des Wortausdruckes "Da ist Ich, X erkennend" ausmachen) X erkennend". — (Das Erlebnis des Wortausdruckens als Teil des Ich soll etwas später noch besprochen werden).

Ferner: auf solcher Stufe fünf (in der Rückschau als "eine vergangene Gegenwart" betrachtet) sind die "Worter selber (als Bestandteile des Ich, oder des Ichbewusstseins, jener Gegenwartszeit) zahlenmässig verschieden von dem X jener vergangenen Gegenwartszeit. Und offenbar "bezogen sich" die Worter nicht auf sich selber, und "das, worauf zu der Zeit Bezug genommen wurde" (nämlich das X) schloss seinerseits nicht die Worter selbst mit ein (da diese ja zum Ich gehörten) Selbst wenn die Worter waren "Das ganze gegenwärtige Weltall", so ist dieses ganze gegenwärtige Weltall das, was im Schaubild durch X dargestellt wird, während dagegen die Worter selber, wie gezeigt, zum Ich gehören.

Mit besonderer Hinsicht auf eine vergangene Gegenwartszeit wie die, die oben Stufe vier genannt wurde, ist Folgendes zu erkennen.

## *Grundfragen der Philosophie*

“Das, was in der wahrscheinlichen Zukunft da ist”, oder “was wahrscheinlich da sein wird” (nämlich, was ich auf jener Gegenwartsstufe als Wirkung meiner Wörter im Bewusstsein des anderen zu verwirklichen beabsichtige — auf dieser Stufe von mir aber erst gegenständlich “gedacht” oder “vorgestellt”) ist eine Schlussfolgerung auf Grund dessen, was, in einer weiter zurückliegenden vergangenen Gegenwartszeit, in meinem eigenen Bewusstsein als Gedanken hervorgerufen wurde, als ich selber solche Wortlaute sinnlich empfand — Die Sache ist sehr verwickelt, aber ich hoffe, dass sie klarer zu erkennen sein wird, wenn erst gewisse andere Sachen betrachtet worden sind. Zunächst mag es genügen zu sagen, dass die hier in Frage kommende Schlussfolgerung mit beruht auf die Vorstellung eines früheren Ich-und Nicht-ich Erlebnisses und eines entsprechenden Ich-und Nicht-ich Erlebnisses “Anderer” (was später noch als ein “In-erleben Anderer” untersucht werden soll). Der Schlussvorgang selber ist ein Gedankengebilde, dessen entsprechendes Wortgebilde etwa wie folgt wäre:—

*Vormals (in der Vergangenheit), wenn ich diese und jene Wörter hörte, dann hatte ich darauf diese und jene Vorstellungen.*

*Wenn wieder ein Ich (mein eigenes, oder mein eigenes, das als des Anderen Ich von mir “in-erlebt” wird) vorkommen sollte und ähnliche Wörter hören sollte.*

*Dann wurde dieses Ich, wahrscheinlich, auch ähnliche Vorstellungen haben.*

(3.) Es mag noch etwas gesagt werden über das, was vorgeht, wenn ich nach “passenden Wörtern” suche, und, wenn es mir gelingt, sie dann auch finde, und dann anwende, und deren Wirkungen beobachte, und, je nach Umständen, weitere Massregeln treffe.

Es ist schon oben beachtet worden (unter (2)), dass ich auf der Stufe noch vor der Stufe des Wortsuchens, über das Weltall und seine Teile nachdenke. Und dies ist natürlich der Hauptvergang beim “Philosophieren” und fordert gewisslich geduldiges und oft schweres Ringen. Doch auch das Wortsuchen und das Nachprüfen ihrer Folgen hat seine Schwierigkeiten. Es seien hier nur die letzten Teile dieses Vorganges bedacht.

Wenn ich, nachdem ich meine Wörter gewählt und niedergeschrieben habe, später direkt oder indirekt Zustimmungsausdrücke Anderer sinnlich wahrnahme, dann würde ich natürlich im gewöhnlichen Verlauf der Sache angemessene Befriedigung fühlen und dann weitere Untersuchungen unternehmen und (wenn es die Umstände erlauben sollten) weitere Wörter niederschreiben.

Andrerseits aber kann es wohl sein, dass ich auf Ablehnung des Anderen stösse. Dies würde in mir wohl verständlicherweise mehr oder weniger peinliche Gefühle der Enttäuschung erregen, und Ich, somit beunruhigt, würde dann das eine oder das andere (oder beides) von zwei Dingen tun.

### *Einige Grundbetrachtungen*

Einerseits würde ich wiederum mein Weltall sorgfältig untersuchen. — Dies wiederum könnte die eine oder die andere von zwei Folgen haben. Ich könnte finden, dass die Bestandteile und Verbindungen mehr oder weniger anders waren, als ich sie vorher befunden hatte, oder ich könnte finden, dass sie so wären wie vorher, — vielleicht sogar noch bestimmtter als vorher.

Im ersten Fall musse ich dann natürlich andere Wörter wählen (und dann die neuen Urteilsausdrucke des Anderen abwarten).

Im zweiten Fall wurde ich wenigstens meine früheren Wörter nochmals bedenken und erwägen, ob ich sie auch jetzt noch als die passendsten erachtet könnte. Ich konnte hierbei natürlich zu dem Schluss kommen, dass andere Wörter passender wären, aber ich könnte auch im Gegenteil zu dem Schluss kommen (vielleicht noch bestimmtter als vorher), dass meine Wörter von damals auch jetzt noch die passendsten seien, die ich finden könnte, und würde diese also ruhig stehen lassen, bzw. sie wiederholen.

Hierüber hinaus kann ich nicht gehen. — Ich kann nicht mehr tun als so sorgfältig wie möglich mein gegenständiges Weltall zu betrachten und so sorgfältig wie möglich meine Wörter auszusuchen. — Aber selbst wenn man Zustimmung nicht sofort erlangt, so kann man natürlich immer noch hoffen, dass sie später doch noch kommen könnte, wenn Andere, vielleicht auf anderen Wegen, zu Ansichten gelangt sind, die die nun gebotenen annehmbarer erscheinen lassen.

Über die Wahl meiner Wörter mag noch Folgendes vorgebracht werden (ohne zunächst allzusehr ins Einzelne einzugehen). — Wenn ich Grund habe zu glauben, dass ein Wort, das sich mir einstellt, vielleicht nicht die Zustimmung des Anderen hervorrufen wird, weil (sagen wir etwa) der Anderer (wie ich Grund habe zu glauben) den Sinn des Wortes nicht verstanden hat, oder ihn unrichtig verstanden hat, dann gibt es schliesslich im Grunde nur eins, was ich tun kann (insofern ich immer noch der Meinung bin, dass mein Wort ein passendes ist, wenn nur richtig verstanden), nämlich, ich muss dem Anderen den Sinn (die Bedeutung) des Wortes klarmachen vermittelst eines anderen Wortes, von dem ich glauben kann, dass es bei dem Anderen wirkungsvoller sein konnte, den von mir erwünschten Sinn hervorzurufen. Das heisst: ich mache Gebrauch von einem gleichbedeutenden Wort oder Ausdruck (einem Synonymen oder einem synonymischen Ausdruck), biete vielleicht mehrere von solchen insofern ich glauben kann, dass sie "wesentlich" dieselbe Bedeutung haben ("wesentlich" — mit Bezug auf diesen oder jenen besonderen Zweck). Manchmal kann ich vielleicht hoffen mein Ziel dadurch zu erreichen, dass ich eine Reihe von Wörtern aussuche, von denen ich hoffen kann, dass sie ein jedes seinen eigenen Teil zu der Gesamtwirkung beitragen könnte. — Es handelt sich hier natürlich nicht um das, was man "die direkte Weise Bedeutung klar zu machen" nennen konnte (die nur in jenen Fällen anwendbar ist, in denen ich dem Anderen den Gegenstand sinnlich empfunden oder wahrgenommen machen

kann), sondern nur auf die "indirekte" Weise, die eben in der Anwendung von dem besteht, was wir als wesentlich gleichbedeutende (synonymische) Wörter oder Wortausdrücke erachten. — (Ich biete eine "Definition")

Die Schwierigkeit ist jedoch nicht eine der Wortwahl allein. Es wird hier dafurgehalten, dass, insofern wie Philosophie das Streben nach Verstehen des Weltalls als Ganzheit und Einheit ist, sie im Besonderen das Streben nach Verstehen des Weltalls als in sich unterschiedlich zu Ich und Nicht-Ich, ja zu Ich und Nicht-Ich, wobei dieses letztere dann weiter zu einem untergeordneten Ich und Nicht-Ich unterschiedlich ist. Philosophische Einsicht ist somit nicht eine Sache von Unterscheidung und Verknüpfung mit Hinsicht auf nur *sinnlich* empfundene Dinge, sondern auch (und im Besonderen) mit Hinsicht auf nicht-sinnliche Dinge — gedankliche, vorstellungshaftige Dinge, und hier wiederum nicht nur solche wie lebendig deutliche Vorstellungen, sondern auch (und wiederum im Besonderen) die nicht deutlichen, die nur angedeuteten, abstrakten, impliziten Gedanken und Gefühle, usw. Es ist zunächst ja eine Art von "Gnadengeschenk" reich-haltige Gedanken und Gefühle überhaupt zu haben (wie später noch eingehender beachtet werden soll), und es ist ein weiteres "Gnadengeschenk" wenn, auf weiteres "selbstbeobachtendes" Zergliedern, Unterschiede und Beziehungen, wirkliche oder wahrscheinliche, hierin zur grösseren Klarheit herausgesondert werden können. Aber dieses letztere "Gnadengeschenk" kommt zumeist erst nach jahrelanger, geduldiger, "mitwirkender" Selbstzucht und Forschung. Und wenn dann ein solcher Forscher das in Worten ausdrückt, was er ernstlich glaubt "Tatsachen" zu sein, und doch trotz wiederholtem Nachuntersuchen und wiederholtem Prüfen seiner Wortwahl, fortfahrt auf Ablehnung von Seiten seines Lesers zu stossen, dann wäre er nicht unberechtigt zu denken, dass möglicherweise der Leser seinerseits jene Art von Erlebnis, jene "Schau", die zur Zeit in Frage steht, überhaupt noch nicht gehabt hat, — vielleicht weil er bisher die vorherigen Erlebnisse, die Erkennung von gewissen Unterschieden und Beziehungen, die unerlässliche *Vorbedingung* zu der Erkennung der weiteren Unterschiede und Beziehungen sind, bisher noch nicht gehabt hat. — Allerdings kann es sich später erweisen, dass der Beurteiler seinerseits die tiefere Einsicht gehabt hat und das oberflächliche oder sogar verkehrte der Ansichten des Anderen erkannt hat. Und dann wird der ursprüngliche Schreiber selbst zum Leser und (wenn er es mittlerweile nicht schon selbst durch sein eigenes Weiterforschen getan hat) wird seine Fehler erkennen — Jedoch zu der gegebenen Zeit kann er nur das glauben, was er glaubt, — und muss das Übrige der Zukunft überlassen.

Mit Bezug auf die zweifache Tätigkeit des Ich, mein Weltall betrachtend, und des Ich, Wörter wählend und niederschreibend, ergibt sich klar genug eine weitere Schwierigkeit. — Obwohl ich auf irgend einer Zeitstufe mir einer unbestimmt grossen Anzahl von

## Einige Grundbetrachtungen

Teilen und Vorgängen meines Weltalls als ganzes bewusst sein kann, ist es jedoch auf einer jeden Stufe immer nur ein einziger Gegenstand (oder Sachlage) der während jener besonderen "gegenwärtigen Zeit" scharf hervortritt, und ich kann nur hoffen, im Bewusstsein des Anderen durch jeden einzigen Satz einen einzigen Gegenstand (oder Sachlage) zur Zeit hervorzurufen. Ich muss einfach "annehmen", dass andere Gedanken und Erkenntnisse, die für die Aufnahme und Beurteilung des neuen Gedankens nötig sind, schon da sind, oder indirekterweise (durch "Mithereinziehung") durch den einen direkt erweckten Gedanken mit hervorgerufen werden. Mit anderen Worten Es muss also zunächst viel als "mitgemeint" angenommen werden, auf das erst später Teil für Teil ausdrücklich hingewiesen werden kann.

### 3. Eine erste Frage.

Ich kann nun weitergehen mit der Betrachtung "des Weltalls" selbst ("des Weltalls" in Sinne von "der Gesamtheit dessen, was da ist", und mit dem Niederschreiben von Wortsätzen darüber

Jedoch stellt sich sofort eine Frage ein. Namlich diese "In so fern wie ich "das Weltall" betrachte und beschreibe, bin ich selbst dann — oder bin ich nicht — samt meinen Wörtern ein Teil dieses "Weltalls"?

Wenn ja, dann muss es wahr sein, dass ich manchmal mich selbst sowie meine derzeitlichen Wörter betrachte und beschreibe ("ich" betrachte und beschreibe somit "ich" und "meine Wörter" beziehen sich manchmal auf sich selbst)

Die Antwort auf diese Frage ist: *Nein*, in so fern wie ich "das Weltall" betrachte und beschreibe, betrachte und beschreibe ich nicht mich selbst (dasselbe "ich") und meine Wörter beziehen sich nicht auf sich selbst.

Und ist somit auch die Antwort auf die gegebene Frage "nein", so ist es trotzdem nicht wahr, dass ich somit nur "mein" Weltall betrachte und beschreibe. Auch so betrachte und beschreibe ich "das" Weltall. Denn ich betrachte und beschreibe etwas, das (wie schon oben beachtet) nicht "ich" und meine Wörter einschließt. Anders ausgedrückt. ich betrachte und beschreibe *nicht* "ein geringeres Etwas zusammen mit ich", oder "ein geringeres Etwas, das in Beziehung zu ich steht, — in Beziehung zum ich als etwas, das mir gehört, oder etwas, das mein ist".

Der übrige Teil dieses Hauptstückes mag vielleicht dazu beitragen diese Punkte — und einige weitere mehr oder weniger eng damit verbundene — zu klarerer Erkenntnis zu bringen.

4. *Das, was in irgend einem Augenblick zwei da "war", kann reichhaltiger sein denn das, was in dem entsprechenden vorhergehenden Augenblick eins da "ist".*

In wie fern dies so ist, kann vielleicht am einfachsten mit bezug auf Wortausdrücke erkannt werden.

Nehmen wir an, dass im Augenblick eins: "Es ist da: Nebel".

## Grundfragen der Philosophie

Nun aber, im Augenblick zwei: "Es ist da: . . . (was immer es *sein* mag, — hier nicht weiter beachtet), und es *war* da (ist in der Vergangenheit). Nebel, *und ebenfalls* die Wörter. "Es ist da: Nebel".

Es ist wichtig zwischen solchen zwei Augenblicken zu unterscheiden.

Vom Standpunkt des Augenblicks eins schliesst "das, was da *ist*" nicht die hier in Betracht kommenden Wörter ein. Erst im Augenblick zwei "sind" die Wörter da sowohl wie der Nebel — aber nun beide "in der Vergangenheit".

Es kann natürlich vorkommen, dass im Augenblick eins: Es ist da: Nebel, *und ebenfalls* die Wörter: "Es ist da: Nebel". — In diesem Fall aber, im Augenblick zwei: "Es ist da . . . (was immer es *sein* mag, — hier nicht weiter nachgegangen), und es *war* da Nebel und ebenfalls die Wörter 'Es ist da: Nebel, *und ebenfalls* die Wörter: Es ist da: Nebel'." Es bleibt also immer noch wahr, dass das, was im Augenblick zwei da *war*, reichhaltiger ist denn das, was im Augenblick eins da *ist*.

Es mag hinzugesetzt werden, dass im Augenblick zwei "der Ausdruck, der da war", gesprochene oder geschriebene Wörter, oder ein Sinnzeichen (Symbol) oder ein Schaubild (Diagramm) oder selbst eine Gebärde, usw. gewesen sein kann.

Und im Besonderen: das weitere Etwas, das somit im Augenblick zwei "da war" (in der Vergangenheit da *ist*), kann erkannt werden als nicht nur Wortlaute usw. einschliessend, sondern alles was wir "das Gefühl der Tätigkeit des Wortausdruckens" nennen könnten, und sogar alles das, was wir "das subjektive Erlebnis" oder "das Ich-Erlebnis" oder einfach "das Ich" nennen könnten.

### 5. Wörter können sich nicht auf sich selbst beziehen.

Wenn ich etwa das Wort "Buch" höre, dann habe ich eine Gehörsempfindung und rufe mir dann die Vorstellung des angebrachten Gegenstandes hervor (oder ich kann meine Augen in die richtige Richtung wenden und dann eine Gesichtswahrnehmung des Gegenstandes haben). In einem solchen Fall könnte ich sagen: Das Wort, das ich höre, "bezieht sich auf" den Gegenstand (hier das Buch), das ich wahrnehme oder mir vorstelle.

Und insofern wie ich zu jemand anderem spreche, kann der andere sagen, dass das Wort sich auf jenen Gegenstand bezieht.

Andrerseits in so fern wie ich die Wörter "diese gegenwärtigen Wörter" höre, rufe ich mir keine Vorstellung eines Gegenstandes hervor und habe auch keine *weitere* Wahrnehmung. (Und Entsprechendes ist der Fall, wenn ich meine Wörter an jemanden anders richte.) In diesem Fall beziehen sich die Wörter auf gar nichts. Der Fall ist als wenn ich einen Laut wie etwa "u" hörte, und darauf die weiteren Wörter ". . . ist ein dumpfer Laut" hörte. Gerade so konnte ich die Laute "Diese Wörter" hören und darauf die weiteren Wörter: ". . . sind kurze Wörter (oder deutsche Wörter, usw.)".

## *Einige Grundbetrachtungen*

Kurz: Wörter wie "Diese gegenwärtigen Wörter" beziehen sich (haben Bezug) auf nichts. Sie sind selber "Gegenstand" und es sind die weiteren Wörter, " . . . sind kurze usw. Wörter", die sich auf diesen "Gegenstand" beziehen.

### *6. Die Unterschiedlichkeit des Weltalls zu Ich und Nicht-Ich und darüber hinaus, — vorläufige Betrachtung.*

Dies ist wohl zweifellos die wichtigste (grundmässigste, fundamentalste) Unterschiedlichkeit im Weltall. Es mag zunächst genügen, die Hauptstufen zu beachten

Auf *Stufe eins*: "Da ist (oder Es ist da), das un-unterschiedlichste Weltall" (un-unterschiedlich in der Hinsicht, die hier in Betracht kommt, wie immer auch mehr oder weniger reichlich unterschiedlich in anderen Hinsichten).

Auf *Stufe zwei*: "Es ist da: das Weltall unterschiedlich zu Ich und Nicht-Ich". — Auf dieser Stufe ist "das Weltall" "Bewusstsein", d.h. "Ich, mir des (meines) Nicht-Ich bewusst oder erkennend oder gewahr". (Wir werden später erkennen, dass "das Weltall", obwohl "Bewusstsein", noch nicht "mein" Bewusstsein ist)

Auf *Stufe drei*: "Es ist da das Weltall unterschiedlich zu (dem, was der Einfachheit halber jetzt schon bezeichnet werden kann als) Ich zwei und Nicht-Ich zwei, letzteres weiter unterschiedlich zu untergeordnetem Ich eins und Nicht-Ich eins". — Auf dieser Stufe ist "das Weltall" "Selbstbewusstsein", d.h. "Ich (nun aber, sei es beachtet, Ich zwei) mir bewusst des Ich (nun aber Ich eins) als sich (mir) bewusst des Nicht-Ich eins", oder. "Ich (zwei) erkennend Ich (eins) als erkennend Nicht-Ich (eins)" (Wiederum auf dieser Stufe ist "das Weltall" "Selbstbewusstsein" jedoch nicht "mein" Selbstbewusstsein.)

Auf *Stufe vier*: "Es ist da das Weltall unterschiedlich zu Ich drei und Nicht-Ich drei, letzteres unterschiedlich zu Ich zwei und Nicht-Ich zwei, dessen letzterer Teil weiter unterschiedlich zu Ich eins und Nicht-Ich eins", — Anders ausgedrückt: "Es ist da das Weltall unterschiedlich zu Ich drei erkennend Ich zwei erkennend Ich eins erkennend Nicht-Ich eins" — Auf dieser Stufe konnte "das Weltall" "Selbst-selbst-bewusstsein" genannt werden. Aber es ist wichtiger zu erkennen, dass auf dieser Stufe "ich" (nun aber Ich drei) mir meines (des Ich drei) Selbstbewusstseins bewusst bin (namlich des Ich zwei sich (mir) bewusst des Ich eins sich (mir) bewusst des Nicht-Ich eins. — (Was hier gemeint ist lässt sich wohl leichter durch ein Schaubild, etwa wie gleich unten gegeben, erkennen denn durch Wörter.)

Es sind aber noch gewisse weitere Unterschiede da. Diese lassen sich am zweckmässigsten mit Bezug auf *Stufe vier* erklären.

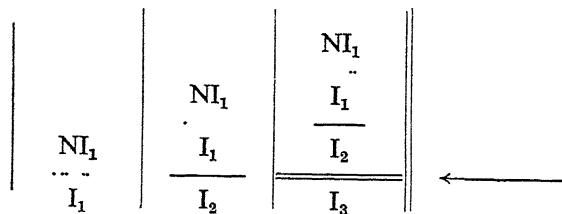
"Es ist gegenwärtig da das Weltall unterschiedlich zu Ich drei und Ich zwei und Ich eins und Nicht-Ich eins, . . . .

aber es war da (ist in der Vergangenheit da).

## Grundfragen der Philosophie

- (a) in der entfernteren Vergangenheit (jene der Stufe eins): das (un-unterschiedlichte) Weltall *und* Ich (die Wörter schreibend: "Es ist da, das un-unterschiedlichte Weltall"), — oder, in umgekehrter Ordnung angegeben: Ich und das un-unterschiedlichte Weltall. — (Anmerkung: In Übereinstimmung mit dem, was in Abs. 4 gesagt worden ist: Stufe eins "in der Vergangenheit", — nämlich das, was Stufe eins "war", — schliesst-ein Ich, das (der) auf Stufe eins "in der Gegenwart" nicht da "ist" (bin),
- (b) in der etwas weniger entfernten Vergangenheit (jene der Stufe zwei): das Weltall unterschiedlicht zu Ich zwei und Nicht-Ich zwei, letzteres weiter unterschiedlicht zu untergeordneten Ich eins und Nicht-Ich eins. — (Wiederum: Stufe zwei "in der Vergangenheit", — nämlich das, was Stufe zwei "war", — schliesst-ein: Ich zwei, das auf Stufe zwei "in der Gegenwart" nicht da "ist"),
- (c) in der mehr unmittelbaren Vergangenheit (jene der Stufe drei): das Weltall unterschiedlicht zu Ich drei und Nicht-Ich drei, letzteres unterschiedlicht zu untergeordneten Ich zwei und Nicht-Ich zwei, letzterer Teil weiter unterschiedlicht zu noch mehr untergeordneten Ich eins und Nicht-Ich eins. — (Wiederum: Stufe drei "in der Vergangenheit", -nämlich, das was Stufe drei "war", -schliesst-ein: Ich drei, das auf Stufe drei, in der Gegenwart" nicht da "ist".)

Die gesamte Vergangenheit (soweit wie hier in Betracht gezogen — ohne Berücksichtigung der "Gegenwart" oder der "Zukunft") konnte schaubildlich etwa wie folgt dargestellt werden. —



Das, was (in der Rückschau) mit Bezug auf jede Stufe da "war", ist (wie in Abschnitt 4 erklärt) reichhaltiger unterschiedlicht denn das, was auf der entsprechenden Stufe da "ist".

Und ferner: die Stufen, in der Rückschau betrachtet, sind die Stufen "des (gewesenen) Vorganges der Entwicklung" — hier: "des Vorganges der Entwicklung (Unterschiedlichkeit) 'des Weltalls' mit Bezug auf Ich und Nicht-Ich und darüber hinaus". (Was ein "Vorgang" ist, soll weiter unten noch untersucht werden.)

Die Unterschiedlichkeiten sind im Schaubilde angedeutet, wie sie auf den verschiedenen Stufen "dagewesen" sind.

## *Einige Grundbetrachtungen*

In so fern wie die Unterschiedlichungen *an sich* betrachtet werden, sind sie, gleich ob ausserst gering oder gross, entweder "da" oder "nicht da" (existierend oder nicht existierend). Dagegen Unterschiede innerhalb eines Nicht-Ich, als Gegenstände für ein Ich betrachtet (als etwas, das von einem Ich erkannt wird) können in verschiedenen Graden undeutlich (unklar, unbestimmt, implizit) sein, oder im Gegenteil deutlich (klar, bestimmt, explizit). — (Hierüber später etwas mehr.)

### *7. Zeit.*

(1.) Wenn wir unsere Frage auch nur in solch einer einfachen Form ausdrucken wie "Was ist Zeit?", so ist doch schon dadurch ange deutet, dass die Antwort die Form haben musse: "Zeit ist X". Was die Arbeitsleistung (Funktion) des Wortes "ist" ist, haben wir schon oben kurz untersucht, und wir haben zu erkennen geglaubt, dass sie (wenigstens in erster Linie) nicht die einer zeitlichen Beortung (Lokalisierung) ist, sondern die einer Ankündigung (Signalisierung).

Wir können den wesentlichen Punkt wiederum hervorheben, indem wir die Ausdrücke beachten: "X ist vergangenen, Y ist gegenwärtig, Z ist zukünftig". — Betrachten wir die Sache nun zunächst von dem Standpunkt in dem wir selbst (wie später erkannt) durch das Dasein von X, Y, und Z, "zum Sprechen angereizt" werden. Dann ist offenbar, dass X und Y und Z *beziehungswise* in eine Art von "Vergangenheitsabteilung" und "Gegenwartsabteilung" und "Zukunfsabteilung" zeitlich geortet (lokaliert) sind, — was immer auch "geortet" oder "lokaliert" hier bedeuten mag, — und dass wir das Wort "ist" nicht deshalb gebrauchen, weil X und Y und Z etwa in irgend einem "gegebenen Jetzt" da sind. — Und wenn wir die Sache von jenem Standpunkt aus betrachten, in dem wir eine Wirkung im Bewusstsein eines Zuhörers erzeugen wollen, so ist ebenfalls offenbar, dass wir X und Y und Z (als "gedachte Gegenstände") richtig in die passenden drei verschiedenen "Abteilungen" zeitlich zu beorten wünschen (was immer auch schliesslich "zeitlich beorten" bedeuten mag). Hier ist es also besonders klar, dass die Arbeit, die das Wort "ist" zu leisten hat, im Grunde nicht die sein soll, und auch nicht die ist, zeitlich zu beorten. Denn es wäre doch unsinnig, wenn wir beabsichtigen sollten, das X zunächst erst mal in die "Gegenwartsabteilung" des Gegenstandsbewusstseins unseres Zuhörers zu setzen, und es darauf "zurück" in die "Vergangenheitsabteilung" zurückzustellen.

Es gibt aber noch einen besonderen Fall, in dem unsere Wörter etwa sind: "Die Gesamtheit der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft". Wie wird nun diese *Gesamtheit* zeitlich gestellt? — Die Antwort lautet. Sie wird zum Teil in die Vergangenheit, zum anderen Teil in die Gegenwart, und zum letzten Teil in die Zukunft geortet. Und es ist natürlich auch hier wahr, dass die Wörter selbst, *vom Standpunkt dieses selben Augenblicks*, nicht zeitlich geortet sind.

Wir sind soweit nun bei einem Schluss angelangt, der verhältnismässig selbstverständlich erscheinen mag, mit bezug auf den wir aber in der Folge finden werden, dass er eine neue Bedeutung hat. Der besagte Schluss ist, dass bei einem Satz wie "X ist vergangen, Y ist gegenwärtig, und Z ist zukünftig", eine dreifache "Einteilung des Gegenstandsbewusstseins" vorhanden ist. In irgendeiner Weise sind (im Gegenstandsbewusstsein) drei "Teile" oder "Felder" oder "Abteilungen" vorhanden, nämlich "die Vergangenheit", die Gegenwart" und "die Zukunft". Dabei stellt sich natürlich die wichtige Frage ein: Welcher Art sind denn diese "Abteilungen"? Ich für meinen Teil glaube erkennen zu können, dass sie *eine Art* von *räumlichen* Abteilungen sind. — Aber auf diesen Punkt werden wir später noch zurückkommen.

(2.) Nun haben wir aber noch weiter auszuholen.

Wir haben gesehen, dass in einem Satz wie "Die Rose ist verblüht" das Bindeglied (die Kopula) — wie später erkannt — streng genommen an sich keine zeitlich beortende Arbeit zu leisten hat, obwohl es trotzdem gemeinlich so viel wie "ist *nun*" anzugeben hat. — Die Sachlage (der Vorgang): ich gleichzeitig mit meinem gegenwärtigen Gegenstand (die Rose mit ihrem Gesamthintergrund) daseiend und dabei die Wörter "Die Rose ist verblüht" schreibend (sagend) lasse sich schaubildlich etwa so darstellen —

X

—  
Ich

Jedoch Satze wie "X ist in der Vergangenheit, Y ist in der Gegenwart und Z ist in der Zukunft" werden geaussert in Gegenwart eines Gegenstandsbewusstseins, das in drei "Zeit"-teile geteilt ist:—

X | Y | Z

—  
Ich

Die Sache wird etwas verwickelter, wenn die Satze sind wie: "X war in der Vergangenheit, Y war in der Gegenwart, Z war in der Zukunft". — Schaubildlich dargestellt:—

X Y Z | |  
—  
Ich

In diesem Falle ist X nicht nur "in der Vergangenheit" sondern in dem Vergangenheitsteil der Vergangenheit. ("Ich" wurde jenes Schreib — oder Sprecherlebnis haben, das Worten entspricht wie: "Das X war (damals schon) in der Vergangenheit, das Y war in der (damaligen) Gegenwart, und das Z war noch in der (damaligen) Zukunft".

Und in einem späteren Augenblick kann die Sache noch verwickelter werden. Denn "die Vergangenheit" kann angesehen werden als in eine unbestimmt grosse Anzahl von Zeiteinteilungen eingeteilt (so viele wie wir zur Zeit überhaupt zu unterscheiden wünschen),

### Einige Grundbetrachtungen

weniger oder mehr "entfernt". Und eine jede von diesen Zeiteinteilungen wiederum kann eine Art von untergeordneter Vergangenheit oder Gegenwart oder Zukunft in seiner Beziehung zu einer anderen sein — so dass z.B. *gestern* "das Vorgestern" "in der Vergangenheit" war, das Gestern selbst "in der Gegenwart", und das Heute noch "in der Zukunft".

Und so kann die Sachlage immer verwickelter werden. Tatsächlich aber gibt es eine Grenze, in so fern wie zuletzt eine weitere Unterschiedlichkeit mehr ist als ich bewältigen kann, und ich mich für meine gewöhnlichen Zwecke auf verhältnismässige einfache Zeitunterscheidungen beschränke. Das ändert aber nichts an der Tatsache, dass es gewisse Gelegenheiten gibt, bei denen ich eine weitergehende Unterschiedlichkeit zu Stande bringen kann, und dass ich glaube, dass *wenn* ich die genugende Fähigkeit dazu hatte, ich dann auch weiter unterscheiden könnte.

Und in der Tat es mag nebenbei bemerkt werden, dass ich auf eine Weise auch wirklich so viele einfache Zeiteinteilungen in der Vergangenheit und Zukunft unterscheiden kann wie ich nur mag, und dann so viele Unterscheidungen dieser Abteilungen wie ich nur mag, und so weiter *bis ins Endlose*. In solchen Fällen stelle ich mir nämlich zuerst eine Zeiteinteilung vor so klein wie ich nur kann, und stelle mir dann *dieses* vergrossert vor, und dann hiervon wieder den kleinsten Teil, und dann wieder *dieses* vergrossert, und so weiter so lange ich nur will (Dasselbe gilt in erster Linie natürlich ja auch für Raum.) Dies gibt uns den Schlüssel zu solchen herkömmlichen Rätseln wie das bezüglich den Achill und die Schildkröte, usw. Es ist nämlich ich selber, der ich hier das Rennen (in meiner Vorstellung) aufhalte, indem ich die Raumstrecke und die Zeit erste einteile und dann den Teil wieder vergrossere, wieder einteile und den Teil wieder vergrossere, so lange wie mir die Geduld dazu ausreicht. Was ich aber auf diese Weise mit Bezug auf Vergangenheit oder Zukunft in der Vorstellung tue, ist etwas ganz anderes als was ich in einer wirklichen Gegenwart ("jetzt") sinnlich erleben kann.

(3.) Aber wir haben immer noch zu untersuchen: "Was ist Zeit".

Es wird wohl offensichtlich sein, dass der Beziehungsgegenstand des Wortes "Zeit" einschliesse: den Beziehungsgegenstand der Wörter "Etwas, was einschliesst Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft". Nun haben wir aber schon erkannt, dass "Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft" sich beziehen auf "eine Art von Abteilungen" (welch immer Art sie zunächst auch sein mögen). Und deshalb wird sich "Zeit" auf die Gruppe dieser beziehen, und eine "Zeitbeziehung" wird eine Beziehung zwischen irgend welchen zwei von diesen (oder zwischen "Punkten" innerhalb dieser) sein.

Es scheint nun möglich zu erkennen, dass irgend eine *einzelne* dieser "Abteilungen" in sich selbst ein raumliches Feld ist. Mit anderen Worten: Das Gegenstandsbewusstsein im Ganzen ist im letzten Grunde ("fundamental") *räumlich*.

Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, dass das Gegenstandsbe-  
wusstsein beim Gesichts oder Tasterlebnis raumlich ist, und sogar  
räumlich in seinem Urwesen, d.h., die Raumlichkeit ist nicht etwa  
eine nachtragliche Hinzufügung oder Konstruktion *nach* einem  
"reinen oder absoluten Gewahrsein *blosser* Gesichtseigenschaften  
bzw. Tasteneigenschaften".

Ton-, Geruchs- und Geschmackseigenschaften haben an sich  
keine Räumlichkeit, sondern erlangen nur eine Scheinräumlichkeit  
durch Verbindung (Assoziation) mit Gesichts- und Getasteigen-  
schaften, — besonders mit dem, was man die Quelle oder den  
Ursprungsgegenstand nennen konnte. Ein Ton "ist" somit "dort"  
wo das Musikinstrument ist, oder der singende Vogel, das brüllende  
Tier, der Blitz usw. Man spricht auch von dem Volumen (Ausge-  
breitetheit, Tragweite) eines Tones, der Durchdringlichkeit eines  
Geruches, usw., aber auch hier ist es darum, weil wir z.B. den Ton,  
den Geruch, immer noch spüren, selbst wenn wir uns körperlich  
ziemlich weit von dem Ursprungsort entfernen, — und so auch in  
den anderen Fällen. Und "Ton-" und "Lichtwellen" sind natürlich  
nur Vorstellungsgebilde, nicht an sich Ton oder Licht.

Kehren wir nun zur Frage der Raumlichkeit selbst zurück. —  
Beziehungen der Berührung oder des Auseinanderseins, der Nahheit  
oder Entfernung, usw. zwischen irgendwelchen zwei Punkten  
innerhalb eines einzigen derartigen "Feldes" sind alles Unterarten  
von räumlichen Beziehungen.

Ein jedes derartiges "Feld" als Ganzes aber ist eine "Bewusst-  
seinsgesamtheit" in einem untergeordneten Sinn. Das "Vergangen-  
heitsfeld" und das "Gegenwartsfeld" und das "Zukunftsfeld" ist  
eine jedes einzelne eine Art von "Bewusstseinsgesamtheit", nämlich,  
"eine vergangene Gesamtheit des Bewusstseins", "eine gegenwärtige  
Gesamtheit des Bewusstseins", und "eine zukünftige Gesamtheit  
des Bewusstseins".

Ein einzelnes "Vergangenheitsfeld" muss unterschieden werden  
von der ganzen möglichen Reihe von "Vergangenheitsfeldern".  
"Ein Vergangenheitsfeld" ist ein solches, das "das Gesamtbewusst-  
sein" einer besonderen "Jetztstrecke" ausgemacht hat. "Die Ver-  
gangenheit als Ganzes" besteht aus einer unbestimmten Anzahl  
von verschiedenen "Feldern", je eine für eine jede gesonderte  
"Jetztstrecke". (Auf diese Frage kommen wir später noch zurück.)

Und somit gelangen wir an die Stelle, die uns hier besonders  
angeht. — Die Beziehung der Berührung oder des Auseinanderseins  
*innerhalb eines einzigen Feldes* (wie oben betrachtet) ist *eine raumliche  
Beziehung*. Dagegen die Beziehung der Berührung oder des Ausein-  
anderseins *zwischen irgendwelchen zwei solchen Felder* (oder zwischen  
irgend einem Punkt oder Gegenstand innerhalb eines solchen  
Feldes und einem anderen Punkt oder Gegenstand innerhalb eines  
*anderen* solchen Feldes) — solch eine Beziehung ist *eine zeitliche  
Beziehung* (eine Beziehung der Zeit).

## *Einige Grundbetrachtungen*

Ist nun diese Ansicht richtig, so erklärt sich auch sowohl die Ähnlichkeit wie auch die Verschiedenheit zwischen "raumlichen" und "zeitlichen" Beziehungen.

Dass eine starke Ähnlichkeit da ist, wird schon durch unseren Sprachgebrauch angedeutet. Es scheint kaum möglich Ausdrücke zu vermeiden wie "Länge der Zeit" "Zeitstrecke", "zeitlich nahe", "zeitlich entfernt", usw. Und die Physik und die Mathematik haben genug aufzuweisen in dieser Hinsicht.

Es sei betont, dass nicht dafurgehalten wird, dass eine Zeitbeziehung dasselbe sei wie eine Raumbeziehung. Eine Zeitbeziehung ist "eine Art von" Raumbeziehung. Eine Raumbeziehung (im gewöhnlichen Sinn) besteht zwischen irgendwelchen zwei Punkten innerhalb eines einzigen "Feldes" der beschriebenen Art, während eine Zeitbestimmung zwischen Punkten in verschiedenen derartigen "Feldern" besteht, — wobei ein jedes einziges solcher Felder eine (untergeordnete) "Gesamtheit des Bewusstseins" ist, wie oben erklärt.

Wenn nun gefragt wird, wie denn ein "Gesamtbewusstseinsfeld" innerhalb eines "Gesamtbewusstseinsfeldes" dasein kann, — so haben wir früher gegebene Erklärung einfach noch einmal zu wiederholen.

Jener Gegenstand, der gemeint ist mit dem Ausdruck "das gesamte gegenwärtige Feld des Gegenstandsbewusstseins", den wir im Augenblick *eins* aussern, ist nur ein Teil (nämlich der "Vergangenheitsteil") dessen, was gemeint ist mit dem Ausdruck "das gesamte gegenwärtige Feld des Gegenstandsbewusstseins", das wir im Augenblick *zwei* aussern. Und beide wiederum sind nur ein Teil (nämlich der "Vergangenheitsteil") — mit einem "entfernteren Vergangenheitsteil" und einem "weniger entfernten Vergangenheitsteil") dessen, was gemeint ist mit dem Ausdruck "das gegenwärtige gesamte Gegenstandsfeld", das wir im Augenblick *drei* aussern. Eine so (wenigstens theoretisch) unbegrenzt weiter.

Und somit ist auch klar, wie es möglich ist, dass eine Zeitbeziehung (z.B. die Zeitbeziehung "zwischen gestern und heute") doch auch "sein" kann — sogar im Sinne von "jetzt sein". Sie ist jetzt da (existiert gegenwärtig) weil sie ein Teil des "gegenwärtigen gesamten gegenständlichen Bewusstseinsfeldes" ist. Aber dieses "gegenwärtige" Feld in solchem Falle kann drei "Unterfelder" einschliessen — Vergangenheit, "Gegenwart" (im untergeordneten Sinn) und Zukunft. Eine "räumliche" Beziehung zwischen diesen Unterfeldern ist insofern eine "zeitliche" Beziehung, jedoch, da sie innerhalb des weiteren "gegenwärtigen" Feldes ist, "ist" sie (existiert sie) auch *nun*. Und in solchem Fall ist eben ein und dieselbe Beziehung offensichtlich sowohl eine "räumliche" wie auch eine "zeitliche" Beziehung, — letztere insofern sie zwei "Unterfelder" verbindet, erstere insofern sie innerhalb eines einzigen "Feldes" ist (das "weitere Gegenwartsfeld").

Irgend eine "Gegenwartsabteilung" kann so "weit" oder so "eng" sein, wir wir es nur zu diesem oder jenem Zweck wollen, — so kann "die Gegenwart" bedeuten den gegenwärtigen Augenblick, oder Tag, oder Zeitalter, usw.

Andrerseits kann (wie oben schon erwähnt) die "Vergangenheits-Abteilung" (Entsprechendes gilt natürlich auch für die "Zukunftsabteilung") ihre Unterabteilungen haben, — wie die "nahere" und die "entferntere" Vergangenheit. Ja, sie kann aus einer Anzahl solcher Teile "bestehen", in der Tat so viele wie wir zu "machen" (oder "uns zu erinnern") belieben oder fähig sind. Dieser Ansicht nach, also, "besteht" "die Vergangenheit" aus einer "Reihe von Unterfeldern", oder, wenn man es anders zu sagen vorzieht, aus einer "Reihe von Bildern in Beziehungen". Jedes "Bild" aber ist dabei eine vollständige Einheit, übereinstimmend mit einer "Gesamtheit des Bewusstseins" als untergeordnete Einheit, wie oben erklärt. Natürlich, zumeist "erinnern" wir uns gar nicht fer (theoretisch möglichen) Vollständigkeit solcher untergeordneten Gesamtheit, sondern suchen uns nur solche Teile heraus, die uns für diesen oder jenen besonderen Zweck angebracht scheinen.

(4.) Es mag noch hinzugefügt werden, dass "die Zeit", als etwas *Erkanntes und Benanntes*, etwas ist, das zu der Zeit gegenständlich da ist. Andrerseits dagegen ist *das eigentliche lebendige Zeiterlebnis* "das Icherlebnis zusammen mit der gegenständlich erkannten Zeit und insofern wie das Icherlebnis die Gefühle einschließt, die auf die gegenständliche Zeit gegründet oder von Ihr verursacht worden sind", — was natürlich seinerseits erst zu einer späteren Zeit an sich *erkannt* und (als "Zeiterlebnis") *bennant* werden kann.

#### *8. Etwas eingehendere Betrachtung der Unterschiedlichkeit des Weltalls zu Ich und Nicht-Ich und darüber hinaus.*

Es mag zunächst nochmals beachtet werden, dass das, was etwas früher gesagt worden ist bezüglich der Unterschiedlichkeit zwischen Gegenstand und Ich-Worter-aussernd, auch dann noch gilt, wenn der Gegenstand das Weltall ist und die Wörter "Es ist da: das Weltall". — D.h.: wenn in einem Augenblick eins "Es ist da: das Weltall", dann in einem späteren Augenblick zwei "Es ist da: ... (was immer es sein mag, — hier nicht weiter berücksichtigt) und es war da (ist in der Vergangenheit da): das Weltall und ebenfalls die Wörter (vollständiger: Ich, die Wörter aussernd) 'Es ist da: das Weltall'."

Wir können nun weitergehen zu einer eingehenderen Betrachtung dessen, was eigentlich da ist, in so fern wie das Weltall unterschiedlich ist zu Ich und Nicht-Ich und darüber hinaus.

(1) Zunächst sei es (*Stufe eins*): "Es ist da das Weltall" (das Weltall nicht unterschiedlich zu Ich und Nicht-Ich). Dies konnte "schaubildlich" etwas durch ein einfaches W dargestellt werden. — Dies braucht hier nicht weiter zergliedert zu werden.

### Einige Grundbetrachtungen

(2.) Es sei, dass auf *Stufe zwei*: "Es ist da: das Weltall unterschiedlich zu Ich und Nicht-Ich", oder "Es ist da: das Weltall bestehend aus Ich im Beziehung des Andersseins und der Gleichzeitigkeit mit dem Nicht-Ich", d h., "Es ist da das Weltall als Bewusstsein", oder "Es ist da. Ich wir bewusst des Weltalls (oder: das Weltall erkennend)". — Auf dieser Stufe ist "das Weltall" "Bewusstsein", aber es ist nicht "mein" Bewusstsein. "Das Nicht-Ich" ist "mein" Nicht-Ich, aber es ist nicht mein "Bewusstsein", denn es ist (auf dieser Stufe) noch nicht unterschiedlich zu untergeordneten Ich und Nicht-Ich. — Und dieses "mein Nicht-Ich" ist ebenfalls "Das von mir erkannte Weltall", oder "das Weltall, das Ich kenne"

Und nun weiter: auf dieser Stufe zwei ist "Das Weltall, wie es von dem Ich (von mir) erkannt ist" (wie in Abschnitt 7 beachtet worden ist) unterschiedlich zu einem Vergangenheits- und Gegenwarts- und Zukunftsteil.

Aber, wie wir in Abschnitt 4 beachtet haben der Vergangenheitsteil schliesst-ein. das Weltall von Stufe eins *und ebenfalls* Ich die Wörter äussernd "Es ist da das Weltall". (Es mag hier eingeschaltet werden, dass für unsere gegenwärtigen Zwecke statt "auf anderer Stufe" mit vollem Recht auch gesagt werden kann "zu einer anderen Zeit" und sogar "in einem anderen Augenblick"). — Also ist in dem Vergangenheitsteil des Nicht-Ichs ("meines" Nicht-Ichs) ein anderes Ich, das zahlenmassig verschieden ist von dem, das man vielleicht das "hauptsachlichste" Ich nennen konnte. Letzteres mag, der grösseren Einfachheit halber, hier "Ich zwei" genannt werden und das untergeordnete Ich "in der Vergangenheit" das "Ich eins". Entsprechenderweise konnte das Nicht-Ich des Ich zwei als *Ganzes* Nicht-Ich zwei genannt werden.

Schaubildlicher Ausdruck.—

NI <sub>1</sub>			
NI <sub>2</sub>	I <sub>1</sub>	NI	
I <sub>2</sub>			

(Anmerkung: Alles was in dem Schaubilde über der langeren wagerechten Linie liegt, stellt mein (des Ich zwei) Nicht-Ich (hier Nicht-Ich zwei genannt) auf dieser Stufe dar. Das, was in der "Zukunft" liegt, wird hier unberücksichtigt gelassen. Das was in der Vergangenheit liegt ist angedeutet in Übereinstimmung mit dem, was oben erklärt worden ist. Das, was in der Gegenwart da ist, ist an sich noch nicht zu untergeordnetem Ich und Nicht-Ich unterschiedlich, und entspricht also wesentlich dem, was als NI<sub>1</sub> in der Vergangenheit angezeigt ist.)

In so fern wie Ich zwei mir des vergangenen Nicht-Ich eins samt des vergangenen Ich eins, die Worte "Es ist da: das Weltall"

*Grundfragen der Philosophie*

äussernd, bewusst bin, — in dem Masse bin Ich zwei mir meines (des Ich zwei) vergangenen *Bewusstseins* bewusst.

Und diese Tatsache. "Ich zwei mir bewusst des früheren Ich eins als mir bewusst meines (des Ich eins) Nicht-Ich eins" ist *mein* (des Ich zwei) "Selbstbewusstsein mit bezug auf die Vergangenheit". "Ich zwei bin mir meines *früheren* Bewusstseins bewusst". Jedoch (es sei nochmals beachtet) Ich zwei und das vergangene Ich eins sind zahlenmäßig verschieden

(3) Es sei, dass auf *Stufe drei* "Es ist da das Weltall, unterschiedlich zu Ich zwei mir bewusst meines (erkennend mein) Nicht-Ich zwei, letzteres bestehend aus Ich eins mir bewusst meines (erkennend mein) Nicht-Ich eins"

### Einfache schaubildliche Darstellung:

$$\frac{N I_2}{I_2}$$

Oder, anzeigen dass das Nicht-Ich zwei die drei Zeiteinteilungen enthält:

$$\frac{1}{I_2}$$

Wir haben nun aber zu beachten, dass (in Übereinstimmung mit dem, was in Abschnitt 4 gefunden worden ist) der Vergangenheitsteil des gesamten Nicht-Ich zwei ("das was war") einschliessen würde. "das Weltall" von Stufe zwei (wie es auf Stufe zwei "da ist") und "ein Ich, die Wörter aussernd. 'Es ist da das Weltall unterschiedlicht zu Ich und Nicht-Ich' ". — Und der Gegenwartsteil des gesamten Nicht-Ichs zwei wurde einschliessen ein Ich erkennend ein Nicht-Ich

In diesem Falle muss also das "Ich, die Vergangenheit erkennend (Ich, mir der Vergangenheit bewusst)" *drei* zahlenmassig verschiedene Ichs einschliessen. — wie leichter durch ein Schaubild zu erkennen ist.

$$\frac{NI_1}{I_1} \quad | \quad NI \quad | \quad - \quad || \quad \frac{NI_2}{I_2} \quad | \quad$$

$$\frac{NI_3}{I_3} = \frac{}{I_2} \quad | \quad \frac{}{I_2}$$

Auf dieser Stufe ist da (was die Vergangenheit anbetrifft): "Selbst-selbstbewusstsein", — Ich drei bin mir meines früheren Selbstbewusstseins bewusst

(4) Auf einer noch höheren Stufe ist die Gesamtheit noch verwickelter.

(5.) Von diesen verschiedenen "Stufen" setzt eine jede höhere natürlich die niedrigeren voraus. *Jedoch wechseln die Stufen unter sich in vielfältiger Weise ab.*

### *Einige Grundbetrachtungen*

Manchmal (in manchen "Gegenwartens") ist die Gesamtheit (das Weltall) nur zu dem unterschiedlicht, was oben Stufe eins genannt worden ist, aber oft von Zeit zur Zeit hat es die Reichheit von Stufe zwei und zeitweilig (besonders in so fern wir zur Selbstbeobachtung geneigt sind) Stufe drei oder sogar vier. In der Rückschau betrachtet ist der Grad der Unterschiedlichkeit immerfort schwankend.

Betrachtet ohne Bezug auf das Ich (irgend eines Grades) ist irgend ein "Unterschied" einfach entweder da oder nicht da (existierend oder nicht existierend).

Andrerseits: als Teil des "von mir erkannten Weltalls" kann irgend ein "Unterschied" irgendwelchen Grad von Undeutlichkeit oder Deutlichkeit haben. Mehr hieruber im nächsten Abschnitt.

#### *9. Da seiend und nicht da seiend, undeutlich und deutlich, und keimendlich und rückgängiglich undeutlich.*

In so fern wie "das Weltall" (die Gesamtheit dessen, was da ist) nicht zu Ich und Nicht-Ich unterschiedlicht ist, und ebenfalls in so fern wie das Nicht-Ich (von irgend einer Stufe) an sich ("unabhängig" vom Ich) betrachtet wird (soweit wie dies moglich ist), kann diese Gesamtheit sehr wohl in anderen Hinsichten zu mehr oder weniger zahlreichen Teilen unterschiedlicht sein.

In diesem Fall kann der Unterschied zwischen irgend welchen Teilen gering oder gross sein, aber er kann nicht unbestimmt oder unklar oder undeutlich oder implizit sein, — er ist einfach entweder da oder nicht da (existierend oder nicht existierend).

Dagegen in so fern wie die Entwicklungsstufe derart ist, dass irgendwelcher Unterschied ein Teil eines Nicht-Ich ist, *das von einem Ich erkannt wird* (gleich ob in der Vergangenheit oder Gegenwart), dann kann solch ein Unterschied unklar oder undeutlich, andeutungsartig, unbestimmt, implizit, oder im Gegenteil klar, deutlich, bestimmt, oder explizit genannt werden.

Und weiter: in so fern wie die Vergangenheit selber in ihren Stufen als eine Reihe von Stufen der Entwicklung betrachtet wird, dann kann ein undeutlicher usw. Unterschied bezeichnet werden als entweder:

- (a) "keimendlich, erstmalig, auftauchend, oder embryonisch" undeutlich usw, — oder
- (b) "rückgängiglich oder regressiv" undeutlich usw.

Diese Unterschiede lassen sich vielleicht am einfachsten mit bezug auf Töne erklären.

Nehmen wir an, ich höre im Augenblick eins "einen" Ton, etwa einen Klavierton (wobei aber die Tastatur mir ausser Gesicht bleibt). Die Sachlage konnte etwa durch — <sup>T</sup> dargestellt werden (der <sub>I</sub> Ton und Ich).

## Grundfragen der Philosophie

Nehmen wir an, im Augenblick zwei höre ich einen Ton, von demselben Ursprungsort, und habe auch eine Erinnerungsvorstellung des vorigen Tons, und bin mir bewusst, dass der jetzige Ton dem vorigen ähnlich ist, doch irgenwie auch etwas von ihm verschieden. Mit Hinsicht auf das, was in fruheren Abschnitten gesagt worden ist, konnten wir diese Sachlage etwa wie folgt darstellen (mit Angabe des Vergangenheits- und des Gegenwartsteiles meines — des Ich zwei — Gegenstandsbewusstseins, aber nicht des Zukunfts-teils);—

T	T <sub>1</sub>	—
I		
<hr style="border: 0; border-top: 1px solid black; margin: 5px 0;"/>		I <sub>2</sub>

Nehmen wir an, im Augenblick drei höre ich wieder einen Ton von demselben Ursprungsort, wobei dieser "Ton" nun ein Akkord von zwei Tönen ist (diese seien M und N benannt), und habe auch Erinnerungsvorstellungen der beiden vorigen Tone und erkenne, dass die drei "Tone" sich ähnlich doch auch anähnlich sind. Diese Sachlage liesse sich etwa so darstellen:—

T	T <sub>1</sub>	M+N	—
I	I		
<hr style="border: 0; border-top: 1px solid black; margin: 5px 0;"/>		I <sub>2</sub>	.

Jedoch die Sachlage ist in Wirklichkeit verwickelter. Denn in so fern wie ich (Ich zwei) mir der drei Tone zusammen bewusst bin (obwohl in verschiedenen vergangenen "Gegenwarteten" beortet oder lokalisiert), bin ich mir der Ähnlichkeiten mit "fortschreitenden" oder "stufenmässigen" Unterschieden bewusst. Ich "denke mir" das T nicht einfach wie es "an sich" im Augenblick eins war, sondern was man "anlageartig oder potenziell M+N" nennen könnte, und ich denke mir das vorige T<sub>1</sub> als "keimendlich undeutlich M+N", und höre natürlich dazu das Gegenwärtige M+N.

Darstellung etwa:—

[M+N]	(M+N)	M+N	—
" "	" "		
I	I		I <sub>2</sub>

wobei die eckigen Klammern die "Anlageartigkeit" und die runden Klammern die "Andeutungsartigkeit" darstellen sollen.

Nehmen wir nun weiter an, in einem Augenblick vier (vielleicht einige Stunden später) höre ich wieder einen Ton von demselben Ursprungsort, denke aber nicht an fruher gehörte Töne. Die Sachlage ware einfach wie etwa darzustellen durch:—

K

—

I

### Einige Grundbetrachtungen

Und endlich: nehmen wir an, in einem Augenblick fünf rufe ich mir die vorigen Erlebnisse in die Erinnerung zurück, jene der Augenblicke 1, 2, 3, und 4 (Der "jetzige" Gegenstandsteil braucht, ebensowenig wie der "Zukunftsteil", hier nicht weiter in Betracht gezogen zu werden.) — In diesem Falle wäre die Sachlage die des Augenblicks drei ähnlich, jedoch etwas verwickelter. Etwa so:—

[M+N]	(M+N)	M+N	(M+N)			
I	I	I	I	-	-	I <sub>2</sub>

Mit bezug auf diese Stufenreihe konnte ich (Ich zwei) sagen: ich (nämlich Ich eins) hörte einen Ton, "an sich" un-unterschiedlich, aber von mir (Ich zwei) nun betrachtet in seiner Beziehung zu den späteren Tonen, besonders die des Augenblicks drei, waren darin M und N für mich (Ich eins) schon "anlageartig" (potenziell) da, und im Augenblick zwei waren die Töne M und N für mich "andeutungsartig" (eigentlich "keimendlich andeutungsartig") da, und im Augenblick drei waren die beiden Töne für mich (Ich eins) "deutlich" (gesondert, explizit) da, und im Augenblick vier waren M und N für mich wieder undeutlich oder nur andeutungsartig ("rückgängiglich" oder regressiv andeutungsartig) da.

(Wenn ich weitergehend auch "Ursachen" bedenken sollte, dann könnten ich bei solcher Rückschau sagen, die Unterschiede wären die Folge von weniger oder mehr musikalischer Unterscheidungsfähigkeit, oder weniger oder mehr Aufmerksamkeit, usw.)

Es mag noch bemerkt werden, dass die Wörter "explizit" und "implizit" auch mit bezug auf etwas gebraucht werden, dass wir selber uns denken, wenn wir Wörter hören oder lesen, und auch auf etwas, das wir wünschen, das Andere sich denken sollen (verstehen sollen), wenn wir Wörter an sie richten. — In diesen Fällen bedeutet "implizit" (um dies hier allein zu betrachten) natürlich nicht "undeutlich unterschiedlich", sondern "indirekt mitverstanden" bzw. "als selbstverständlich mitzuverstehen vorausgesetzt".

Was hier mit bezug auf einen Ton gesagt worden ist, gilt auch mit bezug auf "das Weltall". "An sich" betrachtet waren die verschiedenen Ichs und Nicht-Ich einfach entweder da oder nicht da. Jedoch in der Rückschau betrachtet in Beziehung zu späteren Unterschiedlichkeiten und in Beziehung zu einem vorigen Ich, können die Bestandteile für mich (einem vorigen Ich) entweder anlageartig oder keimendlich andeutend oder deutlich oder rückgängiglich dagewesen sein (oder: Ich — ein voriges Ich — kann mir ihrer nur anlageartigerweise, oder keimendlich undeutlich, usw. bewusst gewesen sein.

#### 10. Vorgänge.

Es gibt Gebilde von Eigenschaften und Beziehungen, die ganz und gar innerhalb von (einem Teil von) irgend einer einzigen Zeiteinteilung sind (Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft).

Es gibt aber andere Gebilde, die "ausgestreckt" sind über mehr oder weniger grosse Teile von der Vergangenheit (Reihen von Vergangenheitszeitstrecken) und der Gegenwart und (oft auch) von der Zukunft (Reihen von Zukunftsstrecken) — oder von einem "Satz" oder einer Einheit von untergeordneten V., G. und Z. Zeitstrecken — und in so fern wie ein solches Gebilde einen Bestandteil (oder mehrere) einschliesst, der von Zeitstrecke zu Zeitstrecke eine regelmässige Eigenschaftsabstufung aufweist, ist das Gebilde ein "Vorgang" oder ein "Geschehen".

Ein Vorgang ist ein "gegenwärtiger" Vorgang, wenn irgend eine seiner Stufen eine "gegenwärtige" Stufe ist (die erste, eine mittlere, oder die letzte — ein Vorgang der grade jetzt zu Anfang, oder mitten durch, oder zu Ende geht).

Ein Vorgang als etwas Erkanntes und Benanntes ist natürlich etwas Gegenständliches. Dagegen das Erleben eines Vorganges (wir einen Vorgang erlebend) schliesst ichliche (subjektive) Gefühle ein. Dieses "unser Erleben" kann seinerseits erkannt werden, — aber erst zu einer späteren Zeit.

Etwas Weiteres über Vorgänge wird noch später unter dem Schlagwort "Veränderung" gesagt werden.

Gewisse Arten von Vorgänge haben an sich, als unterschiedlichste Teile, Ich und Nicht-ich, und "bestehen aus" drei aufeinander folgende Grundstufen. Ich bin mir eines Gegenstandes (einer Sachlage) bewusst; dieser Gegenstand erregt Gefühle in mir (im Ich); ich somit erregt bewirke (mit Überlegung oder ohnedem) eine Veränderung in dem Gegenstand oder seinen "Umständen". — Derartige Vorgänge sollen hier "Strebenseinheitsvorgänge" genannt werden und es ist zu erkennen, dass sie als Einheiten die *eigenlichen Grundeinheitsvorgänge "meines Bewusstseins" (und somit "meines Weltalls")* sind. — Die Tatsache der "Wechselwirkung" zwischen dem Gegenstand und dem Ich "ist" natürlich erst zu einer späteren Zeit "erkannt" — und dann auch zumeist nur als Ergebnis einer sorgfältigen "Innenschau".

### 11. Etwas eingehendere Betrachtung der Bestandteile Ich, Nicht-Ich und der Beziehungen zwischen diesen.

Es ist schon oben beachtet worden, dass "das Weltall als (mit bezug auf die hier in Frage kommende Teile) un-unterschiedlichstes Weltall" ein weniger verwickeltes Ding ist als "das Weltall als Ich in Beziehung zum Nicht-Ich" (Ich mir des Nicht-Ichs bewusst), und dies wiederum weniger verwickelt als "das Weltall als Ich (zwei) in Beziehung zum Nicht-Ich (zwei), letzteres weiter unterschiedlich zu Ich (eins) in Beziehung zum Nicht-Ich (eins)" (Ich zwei mir des 'Ich-eins mir des Nicht-Ich-eins bewusst' bewusst). — Diese Bestandteile sollen hier nun naher untersucht werden mit Hinsicht auf ihre weiteren (und letztgültigen) Bestandteile.

(1.) Ich (d.h. ich-zwei) erachte es als zweckmässig mit der Betrachtung des *Nicht-Ich* zu beginnen- d.h. mit der Betrachtung des

### *Einige Grundbetrachtungen*

Nicht-Ich Teile meines (des ich-zwei) Bewusstseins (indem der andere Teil meines, des Ich-zwei, Bewusstseins natürlich Ich-seins ist).

Dieser Teil konnte auch anders benannt werden, z.B. der nicht-selbst *Teil* oder der gegenständliche *Teil* von (oder in) meinem (des Ich-zwei) Bewusstsein oder Weltall- oder auch: "das ganze Weltall" des Ich-eins (Vgl Abschnitt 5 (2))

Als "das 'Weltall'" des Ich-eins ist diese Gesamtheit zu unterschiedlichen zu Erde, Wasser, Tiere, Pflanzen, Sterne, usw. und endlich zu Atomen und Protonen und dergleichen (Unterschiedlichungen, wie sie die Naturwissenschaft macht).

Als der gegenständliche Teil meines (das Ich-zwei) *Bewusstseins* wird es gemeinlich unterschiedlich zu körperlichen (materiellen) und geistigen, anderweitig zu wirklichen (wirklich existierenden) und nicht-wirklichen (nicht wirklich existierenden), und wiederum anderweitig zu sinnlichen und vorstellungsmassigen (ideellen) Bestandteile. — Nützlich wie derartige Unterschiedlichungen auch sind für gewisse Zwecke, so sind sie doch nur verhältnismässig oberflächlich. Denn diese Unterschiedlichungen sind zum Teil übereinandergreifend, zum anderen Teil beruhen sie nicht auf Unterschiede in den Dingen selbst, sondern auf Unterschiede zwischen dem, was man ihre Einfassungen oder Umrahmungen oder Hintergründe nennen könnte, — wie später noch klarer dargelegt werden soll

Dagegen gibt es eine weitere Unterschiedlichung, die wirklich eine urgrundliche ist, indem sie auf urgrundliche Unterschiede zwischen den Bestandteilen selber ruht- und das ist die zwischen *Eigenschaften* (Qualitäten) und *Beziehungen* (Relationen).

Von den *Eigenschaften* werden gemeinlich fünf Hauptarten unterschieden. die des Gesichts, des Gehörs, des Geruchs, des Geschmacks und des "Getasts" (oder des "Gefuhls") Die letztgenannte Art aber schliesst schon an sich streng genommen fünf oder sechs verschiedene Arten ein. Einige hiervon haben ihre besonderen Namen (z.B. die der Wärme, des Druckes), andere werden zumeist nicht "Eigenschaften" sondern "Empfindungen" genannt (Muskel-, Gelenk-, usw. Empfindungen, — unter Umständen auch "Vorstellungen" —, sowie die der Eingeweide, des mittleren Ohres, auch "Schmerz", usw.). Eine jede dieser Arten hat ihre Unterarten, und so weiter, so dass zuletzt viele Tausende von bestimmten letztgültigen "Elementar"-eigenschaften unterschieden werden können.

Von *Beziehungen* können ebenfalls fünf Hauptarten unterschieden werden, nämlich eigenschaftliche (qualitative), mengengrösliche (quantitative), raumliche, zeitliche und ursachliche (kausale). Von den ersten vier hiervon könnten wenigstens je zwei Unterarten unterschieden werden, nämlich (beziehungsweise): "Ähnlichkeit und Verschiedenheit, Gleichheit und Ungleichheit, Berührung und Auseinandersein, Gleichzeitigkeit und Ungleichzeitigkeit. Es mag wahrscheinlich genug möglich sein noch mehr Unterarten zu

unterscheiden. Andrerseits dagegen mag es sich erweisen, dass die eigentlich letztgültigen Arten weniger an der Zahl sind, vielleicht sogar nur zwei (etwa eigenschaftliche und raumliche) — und es soll im Folgenden noch untersucht werden, ob dies vielleicht zu erkennen ist. Fürs erste aber mag diese Frage noch offen bleiben. — Andrerseits mag es nochmals erwähnt werden, dass die "Ursachlichkeit" keine einfache Beziehung ist, sondern in jedem Fall eine gewisse Art von Zusammenstellung, die aus Eigenschaften und nicht-ursachlichen Beziehungen besteht.

Eigenschaften und Beziehungen kommen nur zusammen vor, — keine Eigenschaften ohne Beziehungen und keine Beziehungen ohne Eigenschaften. Weder "der Geist" noch "ich" setzt die Beziehungen zu den "gegebenen" Eigenschaften "hinzu".

Es ist schon erwähnt worden, dass obwohl Eigenschaften unterschieden werden können als sinnliche und vorstellungsmassige, dies aber kein letztgültiger Unterschied zwischen den Eigenschaften selbst ist, sondern nur ein Unterschied zwischen ihren Einfassungen oder Hintergründen. Und die Beziehungen sind nicht einmal soweit an sich sinnlich oder vorstellungsmassig, — höchstens können sie Beziehungen zwischen sinnlichen oder vorstellungshaftigen Eigenschaften sein.

Es gibt aber noch eine weitere Unterscheidung von hoher Wichtigkeit, und das ist die zwischen "nur angedeutet" ("implizit") und "klar jerausgesondert" ("explizit"). Dieser Punkt ist schon oben (Abschnitt 3) bedacht worden. Es mag hier genügen daran zu erinnern, dass eine Eigenschaft (oder eine Beziehung) nur "angedeutet" ist (richtiger: war oder gewesen ist) in dem Grade, in dem sie *in der Rückschau* als nur unbestimmt (unvollkommen, überhaupt kaum) unterschiedlicht ist (war, gewesen ist). — Es ist aber von hoher Wichtigkeit zu erkennen, dass derartige "nur andeutungsweise vorhandene" Bestandteile in der Rückschau als trotzdem höchst wichtige, ja sogar unentbehrliche Teilursachen einer drauffolgenden Wirkung gewesen zu sein erkannt werden können.

Ich glaube nun, dass es möglich ist zu erkennen, dass mein (des Ich eins) gegenständliches Weltall (mein gegenständliches Bewusstsein) in jedem Teil und als Ganzes letzten Endes aus Eigenschaften und Beziehungen besteht (zu diesen zergliedert werden kann), — in verschiedenen Verbindungen miteinander und (besonders) in verschiedenen Graden von "Herausgesondert-sein", — und dass dies gilt nicht nur für was immer auch als "mein körperliches (materielles) Weltall" angesehen werden mag, sondern auch für "mein geistiges (wenn auch noch so abstrakt-begriffliches) gegenständliches Weltall".

(2.) *Zweitens* nun: meine (des Ich zwei) Zerliederung des *Ich* (eins).

Wie "ich" "ich" erkennen kann, ist schon oben erklärt worden. Das Rätsel löst sich, in so fern unterschieden wird zwischen dem, was hier Ich zwei, und was Ich eins genannt wird. Hier also werde ich zwei Ich eins betrachten.

### Einige Grundbetrachtungen

Dieses Ich eins kann verschiedentlich benannt werden, — das ego, das Selbst, der Ich-teil meines (des Ich zwei) Bewusstseins oder Weltalls, usw.

Ich (zwei) unterscheide zwischen Ich (eins) und dem Nicht-Ich (eins) auf verschiedene Weise zu verschiedenen Zeiten

Manchmal betrachte ich (zwei) "meinen Körper" als das Ich (eins), — meinen Körper besonders als etwas sinnlich Wahrgenommenes oder Wahrnehmbares, etwas Gesehenes, etwas Farbe, Grosse und Form Habendes. Und es ist in solchen Fallen, dass ich dazu neige, "körperliche" (oder "wirkliche", "materielle") Dinge" wie Baume, Hauser, die Körper anderer Menschen usw. als "ausserhalb von mir (diesem Ich)" zu betrachten, und so zu beschreiben, — und soweit ja schon richtig genug

Oft aber auch neige ich (zwei) dazu, dasjenige zum Ich (eins) zu rechnen, was zu der Zeit nur vorgestellt (gedacht) und gefuhlt wird. Und diese Betrachtungsweise fuhrt mich (ich zwei) dazu, zu sagen, dass die "wirklichen" Dinge (die Dinge an sich) "ausserhalb" von "mir (ich eins)" sind, aber die "vorgestellten (gedachten)" Dinge "innerhalb von (Teil von)" "mir (ich eins)" sind.

Oft habe ich eine Vorstellung (einen Gedanken) von meinem Körper zusammen mit "meinen geistigen Fähigkeiten und Bewusstsein" (ahnlich wie ich sie von einem anderen Menschen haben kann) und besonders als eine Art von Idealpersonalität, und erachte dies als (und nenne es) "ich"

Manchmal erkenne ich (zwei), dass ich (eins) auch sonst "ausserliche" Dinge in mich einschliesse, — mehr oder weniger grosse Teile der "Natur", und sogar andere Menschen (Mitglieder meiner Gruppe, Mannschaft, Nation) als Teil eines einschliessenderen, reichereren Ichs (eins). — Ich konnte sogar geneigt sein, "die Gesamtheit aller Dinge" als schliesslich "ich" anzusehen. Dieser äusserste Solipsismus wäre natürlich unhaltbar. Denn ohne "Nicht-Ich" kann ebensowenig ein "Ich" da sein, als ein "oben" ohne ein "unten".

Bei eingehender Betrachtung aber scheint es mir (ich zwei), dass der eigentliche "Kern" (so zu sagen) des Ichs (eins) aus der Gesamtheit meiner derzeitlichen "Gefühle" (wirklichen Gefühle) besteht — Gefühle der Lust und Unlust, doch auch, und sogar besonders, jene, die (wenn auch zugegebener Weise etwas zweideutig) "körperliche" Gefühle genannt werden konnten (Organ-, Eingeweide-, Spannungs-, Ermudungsgefühle, usw., sowohl wie die der Wärme, des Druckes, usw., Gefühle die, wenn vergegenständlicht, körperliche "Empfindungen" genannt wurden). Und im Folgenden soll das Wort "ich" (oder "Ichbewusstsein") zumeist in dieser Bedeutung von "der Gesamtheit meiner Gefühle (Gefühle im "eigentlichen" Sinn) zu der gegebenen Zeit" gebraucht werden, — d.h. in der Bedeutung von dem, was "das empirische, unmittelbar erlebte Ich" genannt werden könnte. Der "Kern" ist somit immer noch "mein Körper", aber nicht als ein Ding von Farbe und Form usw. sondern ein Gebilde von "körperlichen Gefühlen". Es sind "meine Gefühle",

## *Grundfragen der Philosophie*

weil sie ein Teil von der Ganzheit des Ichs sind. Und ein Ausdruck wie "ich fühle Freude" bedeutet "die Gesamtheit der Gefühle, die das Ich sind (bin), schliesst in sich ein (oder hat zur Zeit hervorragend) das Gefühl der Freude".

Mit Rückbezug auf Abschnitt 5 sei noch beachtet, dass (wie in der Rückschau erkennbar ist), während ich rede oder schreibe, die Wort- und Tätigkeitserlebnisse nicht zum Gegenstandsbewusstsein sondern zum Ichbewusstsein gehören.

Endlich sei wiederum betont, dass die Unterscheidungslinie zwischen Ich und Nicht-Ich sich fortwährend verändert, und dass die Gefühle (einschliesslich auch der Wortausdruckgefühle) in leichter und häufiger Abwechselung zu gegenständlich erkannten Empfindungen und dann wieder wirkliche ichliche Gefühle werden können, — so dass sie zumeist eigentlich beides gleichzeitig zu sein scheinen und es in der Rückschau schwer ist, zwischen ichlichen und gegenständlichen Gefühlen zu unterscheiden, z.B. wenn wir uns bewusst sind, uns wohl oder unwohl, usw. zu fühlen. Das, was in einem vorhergehenden Augenblick im Ichbewusstsein war, kann in einem späteren Augenblick im Gegenstandsbewusstsein sein und dann seine eigenen "Gefühle" auslösen. Z.B. Die Angst, die ich etwa vor einigen Augenblicken mit Bezug auf dieses oder jenes Vorkommnis gefühlt habe, ist "nun" der Gegenstand meines Denkens während ich es zergliedere und es bildet nun die Grundlage für ein neues, vielleicht ganz anderes Gefühl, — etwa des Interesses, oder des Ärgers, oder der Beschämung. — "Gefühle im eigentlichen Sinn" und "vergegenständlichte Gefühle" werden gemeinlich nicht sehr klar gesondert (ausser bei vorsichtiger Selbstbeobachtung). Und dies erklärt wohl auch, weshalb z.B. "Schönheit" (und "Gute" oder "Wert" irgendwelcher Art) direkt "im Gegenstand selbst" erkennbar zu sein scheint. — Jedoch diese Frage nach dem Wesen des "Guten" und des "Wertes" ist vielteilig und muss auf ein späteres Hauptstück verschoben werden.

(3.) *Drittens die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich.*  
Es gibt zwei Grundbeziehungen zwischen diesen.

Die erste ist die des *eigenschaftlichen Unterschiedes*, — ohne dem das Ich und das Nicht-Ich natürlich überhaupt nicht zwei sein würden.

Die zweite ist die der *Gleichzeitigkeit*. — In so fern wie Ich und Nicht-Ich überhaupt da sind, sind sie eben auch gleichzeitig da — wie immer sie sich auch an sich verändern mögen.

Es besteht nun auch Ursachlichkeit zwischen Ich und Nicht-Ich, und zwar nach beiden Richtungen — der Gegenstand erregt Gefühle im Ich, und ich, also erregt, bewirke Veränderungen im Nicht-Ich. — Aber, wie später noch klargelegt werden soll, ist "Ursachlichkeit" an sich keine einfache Beziehung *sui generis*, sondern eine gewisse Art von Zusammensetzung von Eigenschaften und nicht-ursächlichen Beziehungen.

### *Einige Grundbetrachtungen*

Die Beziehungen zwischen Ich und Nicht-Ich unterscheiden sich von den unter (1) oben besprochenen nur in einer Hinsicht, nämlich, dass, während die anderen zwischen zwei *Gegenständen* da sind, diese eben zwischen *Ich* und irgend einem Gegenstand da sind.

Mein (des Ich zwei) Bewusstsein ist die Tatsache der Verschiedenheit und der Gleichzeitigkeit von Ich (eins) und Nicht-Ich (eins). (Während mein, dann aber des Ich *drei*, "Selbstbewusstsein" die Verschiedenheit und Gleichzeitigkeit von Ich zwei und Ich eins und Nicht-Ich eins ist). — Mein Bewusstsein ist auch mein "Gewahrsein", und mein "Erleben".

Die gemeingliche Unterschiedlichkeit von Erkennen, Fühlen und Wollen als die drei Grundteile (-Seiten, -Aspekte) des Bewusstseins (so nützlich sie für viele Zwecke auch ist) ist doch keine "reinliche", keine "scharfgeschnittene". — Denn Erkennen ist schliesslich dasselbe wie Bewusstsein und Gewahrsein, nämlich die Tatsache des Verschiedenseins und des Gleichzeitigdaseins vom Nicht-Ich (oder einem Teil hiervon) und dem Ich. — Und in so fern wie "ich" erkenne (einen Gegenstand gleichzeitig mit mir habe), — ich mit meinen Gefühlen —, schliesst Erkennen notwendigerweise auch Fühlen ein. Fühlen ist die Tatsche des Daseins oder des Hervortretens irgend eines besonderen Bestandteils des gesamten Ichbewusstseins. — Und das Wollen schliesst notwendigerweise Erkennen und auch Fühlen ein, sowohl wie Ursächlichkeit zwischen dem Ich und irgend einem Teil des Nicht-Ich. — "Mein bewusstes *Leben*" ist "mein Bewusstsein" als *Vorgang* — Zwar deutet auch der Ausdruck "Erkennen" zumeist auf Tätigkeit hin, — ich meinen Gegenstand nicht nur "habend" sondern auch (durch "Aufmerken" darauf) ihn "klarend" und "entwickelnd". Es bleibt aber doch wahr, dass letzten Endes schon die blosse Tatsache des Gleichzeitigdaseins von Ich und irgend einem Nicht-Ich "Erkennen" ist.

### *12. Wissenschaft, Naturwissenschaft, und Psychologie-Philosophie.*

(1.) In so fern wie "das Weltall" (auf "Stufe eins") nicht zu Ich und Nicht-Ich unterschiedlicht ist, ist weder Erkennen da noch Erkanntes, weder Naturwissenschaft noch Philosophie.

(2.) In so fern wie "das Weltall" (auf "Stufe zwei") zu Ich und Nicht-Ich unterschiedlicht ist (oder, wir wir in Abs. 8 erkannten: zu Ich zwei und Nicht-Ich zwei), hat "das Weltall" die Verwickeltheit, die schaubildlich etwa wie folgt dargestellt werden konnte:—

$$\frac{NI_2}{I_2} = \frac{NI_1 \parallel NI \parallel NI_1}{I_1 \parallel I_2 \parallel I_1}$$

"Das Weltall" ist also auf dieser Stufe unterschiedlicht zu Ich zwei und Nicht-Ich zwei.

Dieses Nicht-Ich zwei hat (wie wir in Abs. 7 erkannten) die drei Zeitabteilungen: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Die Vergangenheitsabteilung enthält ein untergeordnetes Ich und Nicht-Ich (Hier Ich eins und Nicht-Ich eins genannt), — und dasselbe gilt auch als Möglichkeit für “die Zukunft”.

“Das Weltall” ist also auf dieser Stufe: “Ich zwei erkennend mein (des Ich zwei) Nicht-Ich zwei (“mir dessen bewusst”), oder Ich zwei erkennend mein (des Ich zwei) Weltall (“mir dessen bewusst”). — Es ist zu beachten, dass während “das Weltall” auf dieser Stufe: “Ich zwei erkennend mein (des Ich zwei) Nicht-Ich” ist, dagegen “mein (des Ich zwei) Weltall”: “das, was Ich zwei erkenne” ist, nämlich, das Nicht-Ich zwei.

Das Nicht-Ich zwei oder “mein (des Ich zwei) Weltall” ist “das mir (Ich zwei) bekannte (das von mir, Ich zwei, erkannte) Weltall”. (Es ist zu beachten, dass “das Weltall” auf dieser Stufe, nämlich “Ich zwei erkennend Nicht-Ich zwei, *selbst* erst auf einer höheren Stufe “erkannt” werden (sein) kann, — d.h., von einem Ich *drei*.)

Auf dieser Stufe zwei also “ist da” Erkennen und somit Erkenner und etwas Erkanntes oder Wissen

Und weiter: mein (des Ich zwei) *Erkanntes* (das gesamte Nicht-Ich zwei) schliesst-ein.

- (a) vorgestelltes (erinnertes) früheres Ich eins mit seinem Nicht-Ich eins, —
- (b) den Gegenwartsteil des Gesamten Nicht-Ich zwei, und
- (c) als Möglichkeit vorgestelltes zukünftiges Ich eins mit seinem Nicht-Ich eins.

Aber das Nicht-Ich zwei in seiner Gesamtheit ist noch viel verwickelter. Denn erstens (wie in Abs. 7 bemerkt) der Vergangenheitsteil sowie auch der Zukunftsteil besteht eigentlich aus einer (je nachdem wir es uns nutzlich finden einzuteilen) Anzahl von mehr unmittelbaren und mehr entfernten Vergangenheiten und Zukünften (vergangenen und zukünftigen Gegenwart). — Und zweitens: über eine Anzahl von solchen vergangenen Gegenwart, und über die jetzige Gegenwart, und über eine Anzahl der zukünftigen Gegenwart ausgebreitet sind da (unter Anderem) Gebilde, von denen ein jedes die Bestandteile hat:—

- (a) Mit bezug auf die Vergangenheitsreihe: Vorstellungen (Erinnerungen) dass (einmal oder zu wiederholten Malen): Ich zusammen war mit einem Etwas, das aus dem damaligen gesamten Nicht-Ich einigermassen besonders hervortrat, dies dann im Ich gewisse Gefühle anregte; worauf Ich (ob mit oder ohne Voraussicht braucht hier nicht weiter bedacht zu werden) dann eine gewisse Handlung ausführte; das zu einer gewissen Art von Wirkung im Nicht-Ich führte; und dies dann weitere Gefühle im Ich erzeugte (womit eine jede solche “Strebenseinheit” ihr Ende hatte), — und

## Einige Grundbetrachtungen

- (b) Mit bezug auf den Gegenwartsteil: ein Etwas, das einigermassen besonders aus der Gesamtheit des gegenwärtigen Nicht-Ichs hervortritt, — und
- (c) Mit bezug auf die Zukunftsreihe: Bestandteile (als "Möglichkeiten") entsprechend denen, die sich über die Vergangenheitsreihe erstrecken.

Wir werden in einem späteren Hauptstück das Wesen und die Entstehung eines solchen Gebildes (das sich, wie erwähnt, über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erstreckt) eingehender untersuchen. Ein solches Gebilde darf vielleicht ein "Synorasmus" genannt werden, — als ein Gedankengebilde, das einem Wortgebilde "Syllogismus" entspricht, und zwar einem Analogiesyllogismus von der allgemeinen Form:—

- (a) Vormals, wenn immer ich einen besonderen Gegenstand (oder Sachlage) A antraf, und dies dann gewisse Gefühle in mir anregte, und ich dann Handlung B ausführte, dann folgte regelmässig die Wirkung C, die dann weitere gewisse Gefühle in mir erzeugte,
- (b) Hier ist nun wider ein A, dem früheren gleich (oder: wenn nun auch wieder . . .),
- (c) Und ich führte auch wieder Handlung B aus (oder: und wenn ich nun auch wieder . . .),
- (d) Also wird, wahrscheinlich, auch wieder ein ähnliches C und ähnliche Gefühle folgen (oder: dann wurden wahrscheinlich auch . . .).

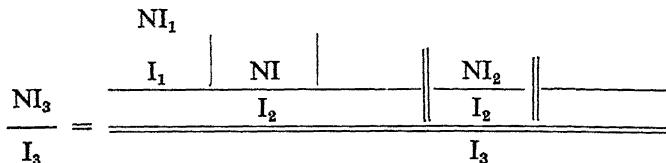
Ein solches Gedankengebilde (Synorasmus), das sich auf diese Weise über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erstreckt, ist ein *Gesetz* (Geschehensgesetz), und der Syllogismus ist der "angebrachteste" *Wortausdruck* (Wortformulierung) für das Gesetz. — Wir werden später noch erkennen, dass der gebräuchliche Wortausdruck für ein solches Gesetz — z.B. Alles Eisen dehnt sich, wenn erhitzt, oder Das Volumen von Eisen ist eine Funktion seiner Temperatur, — gewissermassen nur ein verdichteter oder abgekürzter analogischer Syllogismus ist, und dass es das ausdrückt, was deutlicher ("ausdrücklicher") durch einen vollständigen Analogiesyllogismus — und zumeist durch einen hypothetischen Analogiesyllogismus — ausgedrückt wäre.

Also: mein (des Ich zwei) "Erkanntes" (Wissen) schliesst ein: "Kenntnis von Gesetzen des (innerhalb des) 'das von mir (Ich zwei) erkannten Weltalls'". In so fern wie dieses Wissen von Gesetzen an sich geordnet (systematisiert) ist, ist es *Wissenschaft*.

Jedoch, da solche Gedankengebilde gewissermassen das Nicht-Ich eins (ein "Etwas" mit dem übrigen Teil des Nicht-Ich eins als Hintergrund) "der (wirklichen oder möglichen zukünftigen) Gegenwart" zum Mittelpunkt haben, und da dies, auf dieser Stufe, noch nicht an sich zu einem untergeordneten Ich und Nicht-Ich (d.h. zu

einem "Bewusstsein") unterschiedlicht ist, ist solches Wissen nicht Wissen von diesem untergeordneten Ich sich (mir) des untergeordneten Nicht-Ich bewusst (es erkennend), und auch nicht von diesem untergeordneten Nicht-Ich (als solches) allein. Somit ist dieses Wissen oder diese Wissenschaft weder Wissenschaft von "Bewusstsein" noch Wissenschaft von "rein gegenständlichen Dingen", und ist also weder "Psychologie (Philosophie)" noch "reine Naturwissenschaft", sondern einfach "Wissenschaft".

(3.) In so fern wie "das Weltall" unterschiedlicht zu Ich zwei und Nicht-Ich zwei (mit untergeordnetem Ich eins und Nicht-Ich eins) — oder wie nach dem in Abs. 8 Gesagten nun erkannt werden kann: unterschiedlicht zu Ich drei und Nicht-Ich drei — hat "das Weltall" eine Verwicklung, die vielleicht am einfachsten durch ein Schaubild etwa wie folgt klargelegt werden konnte: —



"Das Weltall" auf dieser Stufe ist also unterschiedlicht zu Ich drei und Nicht-Ich drei.

Das Nicht-Ich drei hat die drei Abteilungen: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Und von diesen ist der Vergangenheitsteil (wie als Möglichkeit auch der Zukunftsteil) unterschiedlicht zu Ich zwei und Nicht-Ich zwei, wovon der Nicht-Ich zwei Teil seinerseits untergeordnete Vergangenheits-, Gegenwarts- und Zukunftsteile hat, wovon der untergeordnete Vergangenheitsteil (und als Möglichkeit auch der Zukunftsteil) zu noch untergeordneteren Ich eins und Nicht-Ich eins unterschiedlicht ist.

"Das Weltall" auf dieser Stufe ist also; "Ich drei erkennend mein (des Ich drei) Nicht-Ich", oder "Ich drei erkennend 'mein (des Ich drei) Weltall'". — (Hier ist wiederum zu beachten, dass, während "das Weltall" auf dieser Stufe "Ich drei erkennend Nicht-Ich drei" ist, dagegen "mein (des Ich drei) Weltall", das ist, was Ich drei erkenne, — nämlich das Nicht-Ich drei).

Dieses Nicht-Ich drei, oder "mein (des Nicht-Ich drei) Weltall" ist "das Weltall, das von mir (Ich drei) erkannt ist". (Wiederum sei beachtet. "das Weltall" auf dieser Stufe, nämlich Ich drei erkennend das Nicht-Ich drei", kann selber erst auf einer noch höheren Stufe "erkannt" werden, — von einem Ich vier.)

Auf dieser Stufe wiederum also "ist da": Erkennen, Erkenner (Ich drei) und Erkanntes (Nicht-Ich drei).

Und wir haben auch wieder zu beachten, dass der Vergangenheitsteil und der Zukunftsteil mehr oder weniger unmittelbare und entfernte Zeitabteilungen einschliessen.

Und über eine Anzahl solcher "vergangenen Gegenwart", und

### *Einige Grundbetrachtungen*

über die jetzige Gegenwart, und über eine Anzahl von möglichen "zukünftigen Gegenwarten", erstrecken sich auch hier Gebilde, die (erkannte) *Gesetze* sind, und die hier, als Gedankengebilde, "Synorasmen" genannt werden.

Und somit mein (des Ich drei) Wissen schliesst ein jenes Wissen, das "Wissen ist von Gesetzen 'des Weltalls, das von mir, Ich drei, erkannt ist'". — Also wiederum, dieses Wissen, in so fern wie es an sich geordnet ist, ist "Wissenschaft". Aber nun: in so fern wie es das Nicht-Ich zwei der Gegenwart zum "Mittelpunkt" hat, und in so fern wie dieses Nicht-Ich zwei nun zu einem *untergeordneten Ich und Nicht-Ich unterschiedlich ist*, in dem Masse ist dieses Wissen, diese Wissenschaft, ein Erkennen des untergeordneten Ichs auf ein untergeordnetes Nicht-Ich einwirkend, — also ein Erkennen der Gesetze des Nicht-Ich zwei als von einem *Bewusstsein*. Und somit ist diese Wissenschaft *geistige Wissenschaft*, — *Psychologie oder Philosophie* (Das Verhältnis dieser beiden zu einander soll gleich unten noch betrachtet werden). Dagegen in so fern wie Ich drei auch dann noch meine Aufmerksamkeit so weit wie möglich "ausschliesslich" auf das untergeordnete Nicht-Ich eins und Nicht-Ich zwei richte, ist mein (des Ich drei) Wissen *Naturwissenschaft*.

Was dieses letztere anbelangt. obwohl es mir (Ich drei) als "Naturwissenschaftler" scheinen mag, dass ich das Nicht-Ich eins und Nicht-Ich zwei vollständig unabhängig vom Ich eins und Ich zwei betrachte ("rein objektiv, ohne Beimischung von irgend etwas Subjektivem"), so ist es doch vielmehr Tatsache, dass Ich drei, selbst als "reiner Naturwissenschaftler" das Ich eins und zwei und dessen Beziehung zum Nicht-Ich eins und zwei wenigstens "hintergrundlich" (implizit) beachten muss und es auch tue. Schon selbst die Tatsache, dass ich erkläre, dass ich (Ich drei) meine Betrachtung auf "gegenständliche" Dinge beschränke, zeigt, dass Ich "ichliche (subjektive)" Dinge wenigstens soweit berücksichtigt habe, um zwischen den beiden Teilen zu unterscheiden. Aber noch mehr: Ich (drei) rede von "Erkenntnis" und "Wissenschaft" und "Theorien" und "ideellen Konstruktionen" und Ähnlichem, was alles auf die Erkennung des Verhältnisses von einem Erkenner zum Erkannten beruht. Und sogar wenn ich etwa "das Weltall wie es gewesen sein muss, ehe denn bewusste Wesen überhaupt da waren" beschreibe, und selbst wenn ich "erkenne", dass es "kein Licht gibt ohne Auge", "kein Laut ohne Ohren", "keine Wärme ohne Haut", usw., so rede ich, selbst als "reiner Naturwissenschaftler", doch noch von Licht und Läute und Hitze und von Raum und Zeit usw., — die alle (wenigstens als Vergangenes und Zukünftiges) Ich sowie Nicht-Ich bedürfen. Und in der Tat Ich drei als "Naturwissenschaftler", selbst wenn ich "das Weltall bevor denn Bewusstsein war" betrachte, betrachte dieses "Weltall" in Wirklichkeit so, wie Ich eins oder Ich zwei es empfunden (wahrgenommen und verstanden) haben würde, wenn ich (Ich eins oder Ich zwei) damals dagewesen wäre, um es empfinden usw. zu können.

Für sehr viele, wohl sogar für die meisten, praktischen Zwecke finde Ich drei es vollständig zweckdienlich und befriedigend, die ichlichen (subjektiven) Bestandteile "unberücksichtigt" zu lassen (richtiger: sie nur hintergründig oder randmassig oder "implizit" in Betracht zu ziehen). Jedoch je vollständiger Ich drei "das, was da ist und vorgeht" zu verstehen suche, desto klarer erkenne ich, dass ich die ichlichen Teile deutlich hervorgehoben (explizit) beachten muss. Kurz je tiefdringender ich als "Naturwissenschaftler" forsche, desto mehr pflege ich ein "Philosoph" zu werden.

Was die "Psychologie" anbelangt, so wird hier dafür gehalten, dass diese in ihrer Vollständigkeit auch Erkenntnis von *Werten* einschliesst — nicht als blosse Einzeltatsachen, meine (des Ich drei, Bevorzugungen und Abneigungen und Werten zu dieser oder jener besonderen Zeit, sondern die regelmässigen oder normalen Bewertungen zu wiederholten Zeiten meines "reichsten Bewusstseins". Somit ist das Wissen, das "Psychologie" ist, genau wesengleich (identisch) mit dem, das "Philosophie" ist. Übrigens schliessen beide ein das Wissen von dem Bewusstsein anderer Lebenswesen, besonders natürlich von Menschen, und das Verhältnis dieses zum übrigen Teil dessen "was da ist und vorgeht". In so fern wie die eine Psychologie "Ander- (oder Fremd- oder Allo-) psychologie" genannt wird, kann die einschliessendere Psychologie "Eigen- (oder Auto-) psychologie" genannt werden.

(Das, was hier unter "Anderpsychologie" gemeint ist — was sonst zumeist einfach "Psychologie" genannt wird, oft als ob sie "die" (die einzige) Psychologie sei — ist in vielen Fällen fast eine "Naturwissenschaft" im Sinne wie oben erklärt. Denn sie beforscht hauptsächlich körperliche Rückwirkungen (Reaktionen), während das *Bewusstsein* Anderer zuweilen ausdrücklich als ausser Betracht gelassen erklärt wird, oder in anderen Fällen in irgend einer Weise mit einigen der körperlichen Vorgängen gleichgesetzt (identifiziert) wird, oder, wie wohl zumeist, einfach als selbstverständlich angenommen wird ohne Erkennung der Abhangigkeit unseres Wissens von "dem Bewusstsein Anderer" von unserem Wissen von "unserem eigenen Bewusstsein". Diese grundwichtige Sache wird in einem späteren Hauptstück eingehender untersucht werden.)

In so fern wie das Verstehen von irgend einem Teil des Ganzen als der eigentliche "Schlüssel" zum Verstehen des Weltalls als Ganzes betrachtet wird, wird das geordnete Wissen von solch einem Teil (wie schon oft genug in der Vergangenheit und auch in der Gegenwart) als "die" Philosophie angesehen, — so Ethik, Logik, Erkenntniswissenschaft, Psychologie (im engeren Sinne), Wertlehre, Semantik, usw. Angebrachter aber ist es, diese, als blosse Teile, nur als "philosophische Wissenschaften" auzuerkennen. Und in jedem Fall sollte jede "philosophische" Wissenschaft (in Unterscheidung von "Natur- " wissenschaft) stets die Beziehung zwischen Ich und Nicht-Ich ausdrücklich berücksichtigen.

### *Einige Grundbetrachtungen*

Ist somit die “Wertlehre” streng genommen auch nur ein Teil der Philosophie, so kann man sich doch wohl berechtigt fühlen sie gewissermassen als den Gipfel des Ganzen zu betrachten (“Weisheit”, “Lebensweisheit”).

Und noch ein weiterer Punkt. Die Philosophie ist das Wissen von den *Gesetzen* des Weltalls als Bewusstsein und besonders Selbstbewusstsein, nicht von *nicht* derartig geordneten Bestandteilen und Geschehnissen. — Die Philosophie ist *Wissenschaft* nicht Biographie

Buchstablich bedeutet “Philosophie” natürlich nicht so sehr ein blosses Wissen, als vielmehr Liebe zu solchem Wissen, besonders Wissen von den Lebenswerten und von den Weisen sie zu verwirklichen, mit der Nebenbedeutung von Liebe zum immer tieferdringenden Suchen nach solchem Verständnis und Bewertung und von der ganzen Lebensführung im Lichte solcher Einsicht.

## ZWEITES HAUPTSTÜCK

### *Die Entwicklung meines Bewusstseins.*

1. Es ist im ersten Hauptstück beachtet worden, dass, in so fern wie ich mir meines Bewusstseins bewusst bin, diese Sachlage schaubildlich etwa so dargestellt werden konnte:

$$\begin{array}{c} \text{NI} \\ \hline \text{I} \\ \hline \text{I}_2 \end{array}$$

Denn in solchem Fall bin ich (nämlich ich zwei) mir eines Etwas bewusst, das aus "ich eins mir des Nicht-Ich eins bewusst" besteht.

Nun weiter: in so fern wie ich mir der *Entwicklung* meines Bewusstseins bewusst bin (in so fern wie ich sie bedenke) konnte die schaubildliche Darstellung sein etwa:

$$\begin{array}{c} \leftarrow \quad | \text{NI} | \text{NI} | \text{NI} | \text{NI} | \quad | \\ | \text{I} | \text{I} | \text{I} | \text{I} | \quad | \\ \hline \text{I}_2 \end{array}$$

Das heisst: ich (nämlich ich zwei) bedenke etwas *Vergangenes* und zwar eine ganze Reihe von vergangenen Gesamtheiten, wovon eine jede einzelne aus "ich (nämlich ich eins) mir des Nicht-Ich eins bewusst" besteht. — (Was unsere vorliegende Frage anbelangt braucht das, was "in der Gegenwart" da ist und das, was "in der Zukunft" vielleicht da sein konnte, nicht weiter in Betracht gezogen zu werden.

Die einzelnen "Vergangenheiten" oder "vergangene Sachlagen", wie sie von mir (ich zwei) betrachtet werden, schliessen Teile (Qualitäten und Beziehungen) ein in solcher Weise, dass die besonderen Teile, die sich in der Folgenreihe von Vergangenheiten entsprechen, eine *Stufenfolge* bilden (eine Stufenfolge von Zunahmen oder Abnahmen oder in dieser oder jener Hinsicht eine Verbindung beider). — Und diese Reihenfolge von vergangenen Gesamtheiten von Teilen bilden einen *Vorgang*, und wenn die Stufenfolge von einer gewissen Art ist, dann einen Vorgang der *Entwicklung* (hier "meines Bewusstseins").

2. In so fern wie ich (ich zwei) diese Reihe von Vergangenheiten, diesen Vorgang, diese Entwicklung meines (des ich zwei) Bewusstseins, betrachte, bewirke ich (ich zwei) einen vorstellungsmässigen Aufbau (eine ideelle Konstruktion) der Stufen. In vielen Fällen ist es ein vorstellungsmässiger Aufbau, der eine gewisse Art von Verwickeltheit hat, die es mir (wenn auch erst auf einer höheren

### *Die Entwicklung meines Bewusstseins*

Stufe etwa mir als ich drei) den Aufbau als einen vorstellungsmässigen *Wiederaufbau* (eine Erinnerung) erkennen lässt. (Das Wesen des "mich Erinnerns" wird unten noch etwas eingehender betrachtet werden.) Aber auf jeden Fall ist dies ein Aufbau auf Grund von Ähnlichkeit (Analogie) mit etwas, dessen ich mich mit bezug auf etwas neuerliche Vorgänge erinnern kann. — Ein für unseren gegenwärtigen Zweck besonders beachtenswertes Beispiel ist, dass ich mich verhältnismässig erst kurzlich vorgekommener Falle erinnere, wo ich etwas allmählich vom Schlaf erwachte. Ich (ich zwei) erinnere mich, dass ich (ich eins) zuerst nur wenige Unterschiede innerhalb meiner (des ich eins) gegenständlichen Gesamtheit (Nicht-Ich eins) erkannte, und auch diese nur sehr unklar, sehr undeutlich, sehr vage, nur andeutungsmässig (implizit), und dass ich (ich eins) auf jeder folgenden Stufe mir einer grösseren Anzahl von Unterschieden bewusst wurde, und besonders auch klarer, deutlicher, expliziter.

Es muss aber betont werden (ich *drei* betone es), dass ich (ich zwei) zurückblickend (retrospektiv intropizierend) und die Stufenfolge der Teile in der Reihe der "Vergangenheiten" vergleichend, streng genommen *nicht* berechtigt bin zu sagen, dass auf einer früheren Stufe diese oder jene Unterschiede weniger klar oder weniger deutlich "da waren" ("existierten") und dagegen auf einer späteren Stufe klarer und deutlicher "da waren" ("existierten"). Ein Unterschied an sich ist entweder "da" oder ist "nicht da" (existiert oder existiert nicht). Jedoch kann ich (ich zwei), indem ich frühere Vergangenheiten mit späteren vergleiche, sagen, dass auf einer früheren Stufe ein Unterschied *für mich* (für ich eins) "nur unklar" oder "undeutlich" oder "implizit" da war, oder, dass ich (ich eins) mir des Unterschiedes nur unklar, oder andeutungsweise oder implizit *bewusst* war.

Jedoch mag die andere Ausdrucksform, wenn keine Gefahr des Misverständnisses vorhanden ist, im Folgenden doch noch manchmal erlaubt sein, wegen ihrer etwas grosseren Einfachheit.

Noch eins ist zu beachten, nämlich, dass ich (ich zwei) mir sogar schon den allerersten Augenblick als Ich und Nicht-Ich einschliessend vorstellen muss, denn sonst könnte "das, was da war" überhaupt noch nicht "Bewusstsein" gewesen sein, — wenigstens in so fern wie "Bewusstsein" (wie hier) *grundmässigst* die Bedeutung hat: "Ich gleichzeitig daseiend mit Nicht-Ich".

#### *3. Die Entwicklung einer "Strebenseinheit" vom blinden Streben bis zum vorauserkennenden Streben und zur Gewohnheit.*

Es ist anzunehmen, dass zu alleranfang ich (nämlich ich eins) mir nur eines völlig ununterschiedlichen "nebelartigen" Nicht-Ichs bewusst war, dass aber gleich darauf eine einzelne Eigenschaft (oder eine kleine Gruppe von kaum auch nur andeutungsweise unterschiedlichen Eigenschaften) aus dem gegenständlichen "Nebel" hervorzuerscheinen begann, — jedoch immer noch (eben auch durch die Beziehung der Andersheit) mit dem Hintergrund eine

Einheit bildend. Anbetracht unserer gegenwärtigen Frage ist aber die hervortretende Eigenschaft für uns zunächst der wichtigere Teil. Die erste Eigenschaft mag wohl eine des Getasts (des "Gefuhls") gewesen sein. Für unseren gegenwärtigen Zweck aber darf wohl gedacht werden, es sei eine Gesichtseigenschaft gewesen, — sagen wir eine Eigenschaft, die ich später (also nun) als "etwas Leuchtendes", sogar "eine brennende Kerze" benennen kann.

(1.) Ich glaube nun annehmen zu dürfen, dass die drauffolgenden Stufen etwa wie folgt waren.

Das leuchtende Etwas erweckte neue Gefühle im Ich.

Ich, also angeregt, machte darauf eine Bewegung (besser gesagt: hatte das sinnliche Bewusstsein einer Bewegung), — sagen wir das erfolgreiche Ergreifen und hin-und-her Schwenken der Kerze.

Darauf erlebte ich (im Gegenstandsbewusstsein, im gegenständlichen Teil meines Weltalls) etwas, das wir vielleicht "tanzende Flamme" nennen könnten

Dies erregte darauf weitere Gefühle im Ich, — sagen wir: Gefühle der Lust.

Dies würde nun weiteres verursacht haben, — soll aber hier als das "Endglied" der Strebenseinheit angesehen werden. Dieser Strebenvorgang wäre natürlich ein "blinder", "instinktiver", "impulsiver" Strebenvorgang.

(2.) Nehmen wir nun an, es folgte darauf eine Zwischenpause (etwa Schlaf).

(3.) Beim Wiederwachwerden sei es nun vorgekommen, dass wieder das "etwas Leuchtende" in meinem Gegenstandsbewusstsein hervortrat.

Dieses leuchtende Etwas erregte wiederum Gefühle im Ich.

Ich, also erregt, (führte diesmal nicht einfach wieder sofort dieselbe Bewegung aus, wie beim ersten mal, sondern:) rief diesmal (verursachte) in meinem Gegenstandsbewusstsein ein Gefüge von Vorstellungen und Beziehungen von einer besonderen Zusammensetzungsherauf. Dies wäre etwa wie folgt.

Zunächst rief ich das hervor, was ich später Erinnerungsvorstellungen der vorigen leuchtenden Kerze nennen würde, und war mir zugleich der "wesentlichen" Ähnlichkeit mit der jetzigen Kerze bewusst. Darauf rief ich die Erinnerungsbilder der folgenden Vorkomnisse hervor, von denen hier nur zu vermerken sind: die drauffolgende Bewegung (Bewegungserlebnis), die drauffolgende "tanzende Flamme", und das letztfolgende ichseitliche Lustgefühl (nun aber "vergegenständlicht", "erinnerungsmässig vorgestellt").

Aber ich vorstelle mir ebenfalls (so stelle ich mir nun vor), in Beziehung zu der *jetzigen* Kerze, mögliche wiederholte Bewegung, tanzende Flamme und endliches Lustgefühl, ein jedes dem entsprechenden früheren wesentlich ähnlich.

Auf der gegenwärtigen Stufe der Entwicklung meines Bewusstseins (meines Weltalls) kann ich mir ein Wortgefüge vorstellen (und hier

### *Die Entwicklung meines Bewusstseins*

niederschreiben), das dem soeben beschriebenen Vorstellungsgefüge entspricht, nämlich—

*Vormalts, als ich eine Kerze sah, und ich eine gewisse Greifbewegung ausführte, dann folgte eine tanzende Flamme, und darauf ein Lustgefühl*

*Hier ist nun wieder eine Kerze, der früheren wesentlich ähnlich.*

*Wenn ich nun wieder eine Greifbewegung, der früheren ähnlich ausführen sollte,*

*Dann würde, wahrscheinlich, auch wieder eine tanzende Flamme und ein Lustgefühl folgen (Oder: dann würde eine tanzende Flamme und ein Lustgefühl den früheren Folgen ähnlich sein).*

Da ein solches Wortgefüge "Syllogismus" heißt, so könnte das beschriebene Vorstellungsgefüge, dem es entspricht, etwa "Synorasmus" (oder "Vorstellungsschlussgefüge") genannt werden (Vom jetzigen Standpunkt aus kann ich mir vorstellen, dass Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft schon "da waren")

Es sei betont, dass hier nicht etwa dafurgehalten wird, dass ein derartiges Vorstellungsgefüge für mich klar herausgelöst (explizit) vorhanden war, sondern nur dass es "andeutungswise" oder "keimenartig" oder "anfangend" oder "noch-nicht-klar-herausgelöst" oder "implizit" vorhanden gewesen sein muss (angenommen werden darf). Es wäre zwecklos hier zu fragen "wie denn so etwas überhaupt möglich sein könnte". Wir haben es hier nur zu tun mit dem, was einfach da war oder vorkam, — wenigstens im Sinn von: was ich berechtigt fuhle mir nun (zum Zwecke der "Erklärung der Entwicklung") als das, was vorkam, vorzustellen. Denn es erscheint mir in der Tat zu rechtfertigen, mir derartiges als dagewesen zu sein vorzustellen. Wenn es nicht schon beim zweiten Vorkommen der Kerze da war, dann bei einem späteren. Ich muss glauben, dass früher oder später derartiges doch geschehen ist, wenn die Weiterentwicklung meines Strebensbewusstseins zum Wollen mir verständlich werden soll. Und es ist wohl hier erlaubt anzunehmen, dass es schon beim zweiten Erscheinen der Kerze vorkam.

Da das hier in Frage kommende Vorstellungsschlussgefüge die Vorstellung des möglichen Lustgefühls einschloss, so bewirkte dieses Gefüge als Ganzes nun ein "wirkliches" Gefühl im "Ich".

Ich, also angeregt, machte nun (hatte die sinnliche Empfindung von) eine Greifbewegung ähnlich der vorigen.

Und darauf folgten auch die Folgen wie vorher.

Dies war nun also nicht mehr ein "blindes" sondern ein *vor-ausschauendes Streben* (aber soweit, beim Mangel an Wechselrichtung oder Alternative, noch kein "willkurliches" Streben oder "Wollen" zu nennen).

(4.) Wenn ich nun, nach einer Zwischenpause, wiederum "dieselbe" Kerze erblickte, dann war das Vorstellungsschlussgefüge wesentlich wie unter (3) beschrieben, — nur dass nun eben zwei

vormalige Vorkommnisse erinnert wurden. Beim weiteren Vorkommen wurden die „alle Falle“ des (sozusagenden) „Vorstellungsvordersatzes“ immer zahlreicher, wenn auch unter sich nicht klargestaltet (explizit) unterschiedlich.

(5.) Bei Wiederholung der gesamten Strebensvorgangseinheit ging diese immer „leichter“ von statthaft. Dies schloss ein zwei Veränderungen. Erstens: die Gefühlsanregung im Ich (besonders was Anstrengungsgefühl anbelangt) wurde immer schwächer. Und zweitens: das Vorstellungsschlussgefüge verlor mehr und mehr seine ursprüngliche geringe Deutlichkeit. Es genügte mehr und mehr schon die blasseste Andeutung. Ganz und gar aber durfte das Gebilde nicht fehlen, — sonst wäre das Streben eben wieder ein „blindes“. — Auf dieser Stufe also haben wir eine „Gewohnheit“. Eigentlich ist somit die ganze Einheit die Gewohnheit. Oft aber wird dieses Wort auf den einen Teil, auf die Bewegung, beschränkt. — Oft bezieht sich der Ausdruck auf ganz etwas anderes, nämlich auf eine „Disposition“ oder „Tendenz“ oder „Anlage“ oder „Bereitschaft“. Was wir uns hierunter vorstellen können, soll später noch beachtet werden, — besonders bei unserer Untersuchung über unsere Erkenntnis der „geistigen“ (psychischen) Seite anderer Menschen.

#### *4. Entwicklung der Strebenseinheit zur vergleichenden Überlegung, Willküren und Wollen.*

(1.) Nehmen wir an, ich wurde mir zum ersten mal eines „Leuchtenden Etwas“ bewusst, wurde hierdurch gefühlsmässig angeregt, und machte darauf (empfand) eine *ungeschickte* Greifbewegung, die das Umwerfen der brennenden Kerze und somit „Dunkelheit“ und darauf Unlustgefühle im Ich zur Folge hatte.

(2.) Nun sei wiederum eine Zwischenpause eingetreten.

(3.) Kam nun wieder die leuchtende Kerze vor, dann geschah ein Vorgang ähnlich dem der unter 3 (3) oben beschrieben wurde — Da aber hier das synorastische System (das Vorstellungsschlussgefüge) die Erinnerung und Erwartung von *Unlustgefühl* einschloss, so erregte es *noch* im Ich nicht Lust, sondern Unlustgefühl. Und ich, von diesem Unlustgefühl erregt, fuhrte *nicht* dieselbe ungeschickte Bewegung aus.

(4.) Jedoch die immer noch anwesende Kerze fuhr fort im Ich Gefühle zu erregen. Es war nun somit im Ich nicht ein einfaches Gefühl, wie unter 3 (1) beschrieben, sondern ein gemischtes, und im Ganzen wohl auch etwas stärkeres Gefühl. Und ich, somit erregt, fuhrte nun eine *andere* Bewegung aus, — sagen wir, die geschickte Ergreifung und Hinundherschwenkung der Kerze, worauf „tanzende Flamme“ und Lustgefühl folgten.

(5.) Nun sei wiederum eine Zwischenpause gefolgt.

(6.) Und bei meinem Wiedererwachen sei wieder die brennende Kerze erschienen.

Diese würde wieder im Ich Gefühle erweckt haben.

## *Die Entwicklung meines Bewusstseins*

Ich, also angeregt, würde aber (so ist nun anzunehmen) zwei Vorstellungsschlussgefüge hervorgerufen haben, entsprechend dem doppelten "disjunktiven Annahme-Ähnlichkeits-Wortschluss":—

- a. *Vormals, als ich A sah, und B tat, dann folgten C und D.*  
*Hier ist nun wieder ein A, dem früheren ähnlich.*  
*Wenn ich nun wieder B tun sollte,*  
*Dann würden (wahrscheinlich) auch wieder C und D folgen.*
- b. *Andrerseits, vormals als ich A sah, und N tat, dann folgten O und P*  
*Hier ist nun wieder ein A dem früheren ähnlich.*  
*Wenn ich nun wieder N tun sollte,*  
*Dann würden (wahrscheinlich) auch wieder O und P folgen.*

Der Vorgang des Aufbaus dieser Vorstellungsgebilde war der Vorgang der "Überlegung".

Das doppelte Vorstellungsgebilde schloss natürlich vielfache Beziehungen in sich ein. — Was aber hier von besonderer Wichtigkeit ist, ist, dass (wenn der Vorgang sich zu Ende entwickelte) zwischen der gedachten gegenständlichen Folge in der einen Richtung, und der in der anderen Richtung, die Beziehung des Andersseins, und zwar besonders des mengenhaften Mehrseins der Lust, in der einen Richtung hervortrat (erkannt wurde). — Zu den Wortgefügen "a" und "b" oben kame also noch der Wortansatz:

- c. *Das O verspricht mehr Lust als das C*

(Die Frage betreffend der "Mehrheit" der Lust soll unten noch näher betrachtet werden)

(7.) Dieser Gesamtgegenstand, besonders die Beziehung des "Mehrseins" der Lust in der einen Richtung, erregte nun weitere Gefühle im Ich.

(8.) Und es wird hier dafür gehalten, dass dieses mein Erkennen der (in diesem Sinne) "besseren" Richtung, und darauf meine ichseitliche Lusterregung, — dass eben *dies* mein "Vorziehen", mein "Wählen", mein "Entschiessen", mein "Wollen" ausmachte. Und darauf folgte dann regelrechterweise die Ausführung der gewählten Handlung. (Natürlich konnte es vorkommen, dass vor der eigentlichen Ausführung der Bewegung, etwas Neues (Sinnliches oder Vorstellungshaftiges) hinzukam, sodass ich zunächst zum weiteren "Überlegen" zurückgerufen wurde). — Auf die Frage der "Unterdrückung" der Handlung soll gleich unten noch zurückgekommen werden.

(9.) Darauf folgte dann (wenn alles gut ging) wieder die tanzende Flamme und das Lustgefühl im Ich.

(10.) Und durch Wiederholung entwickelte sich dann die "Gewohnheit".

Es sei aber noch beachtet, dass, beim Anfangen meines Handelns (meines Bewusstseins meines Bewegungsaufzuhrens) die "Folge" für mich nicht mehr nur "möglich wenn . . ." war, sondern nun "es

## *Grundfragen der Philosophie*

*wird sein*" (obwohl immer noch mit einem "wahrscheinlich"). Der entsprechende Wortschluss wurde also nun lauten:

*Vormals, als ich A sah und zugleich B tat, dann folgten C und D.  
Hier ist nun wieder ein A, und ich führe auch B aus,  
Also werden (wahrscheinlich) auch wieder C und D folgen.*

Das heisst, der Schluss ist, was wir spater (Hauptstück VI) als einen "Wirklichkeitsschluss" erkennen werden

### *5. Die Entwicklung weiterer Strebenseinheiten.*

Infofern die verschiedenen lebensnotwendigen Tätigkeiten mit grösserer "Leichtigkeit" verliefen, traten neue Eigenschaften (und Gruppen von Eigenschaften und Beziehungen) in meinem Gegenstandsbewusstsein (in meiner gegenständlichen Welt) hervor und führten zu neuen Strebungen und Gewohnheiten.

Mein Bewusstsein, mein Weltall, wurde mehr und mehr ein hoch verwickelter Vorgang, der mehr und mehr Strebenseinheiten und Untereinheiten in sich schloss, gleichzeitige und nachfolgende, mehr und mehr zahlreichere überlegende, willkürliche und gewohnheitsmassige, jedoch bis zuletzt auch noch blind triebartige in sich schliessend, — ja etwas blind Triebartiges sogar als das eigentliche Grundstreben beibehaltend. ("Lass kommen, was will", "Dein Wille geschehe".)

*6. Einige weitere Fragen mit bezug auf Wollen.* (hier besonders als auf einer Stufe des etwas klareren Unterschiedlichkeitseins).

#### *(1.) Das "Überlegen" ist in sich selbst ein "Denken".*

"Denken" soll hier verstanden sein als Der Vorgang, in dem ich, durch einen Gegenstand in meinen Gefuhlen erregt (einschliesslich besonders auch Spannungs- oder Anstrengungsgefühlen, — "tensio" "at-tentio"), dadurch Vorstellungen oder (und) Beziehungen hervorufe.

Die Anfangsgegenstandseinheit beim Denken ist stets dreiteilig und von zwei Unterarten, — entweder eine Eigenschaft und eine Beziehung, zu der eine zu einem besonderen Zweck notwendige entsprechende Eigenschaft erdacht (gesucht) werden soll (z.B. 2 x 2 steht in der Beziehung der Gleichheit zu — welcher Zahl?), oder zwei Eigenschaften, zu denen die zu einem besonderen Zweck erwünschte Beziehung erdacht (gesucht) werden soll (z.B. 2 x 2 steht in welcher Beziehung zu  $\frac{1}{2} \times 8$ ?). In den meisten Fällen schliesst das Denken sowohl wiedererweckendes (reproduzierendes) Denken (Erinnern) wie auch neuschaffendes (produzierendes) Denken (hier Vorstellen von neuen Möglichkeiten) ein. — Das Überlegen (wie übrigens alles Denken) ist letzten Endes in seinem ersten Anfang (und im Anfang eines jeden nächsten "Vorstosses") stets ein "blindes" Streben. Ich "spanne oder strenge mich an" (habe das Gefühl des Anstrengens) — aber ob dadurch irgend etwas Gegenständliches hervorgebracht wird, das kann ich nicht voraussagen. Oft, vielleicht gar zumeist, ist das, was zuerst hervorgebracht wird,

## *Die Entwicklung meines Bewusstseins*

ein nur sehr unklares (implizites) "Etwas". Hiermit habe ich schon das Bewusstsein (wenn auch erst "dunkel") — "ich weiss, was ich suche". Und das weitere Denken ist dann soweit ein "unklar vorausschauendes" Streben um dieses Etwas klarer hervortreten zu machen. Aber auch hier, ob es wirklich deutlicher werden wird, das kann ich nicht bestimmt voraus erkennen. Hochstens kann ich "das Weiterbestehen der gegenwärtigen gegenständlichen Sachlage" voraus erkennen. Zu diesem "Festhaltungsvorgang" wurde dann das Überlegen der begleitende "Aufbauvorgang" sein.

(2.) *Die von mir bedachten Folgen können verhältnismässig einfach sein, oder können mehr oder weniger zahlreiche mittelbare oder unmittelbare Folgen einschliessen und Ketten von Folgen und andere Zusammensetzungen bilden. Und eine jede der gegenständlichen (gedachten) Folgen kann dann ihre eigene ichliche (vergegenständliche ichliche) Gefühlsfolge bedingen.*

(3.) *Es ist stets die Gesamtheit der Folgen (soweit wie sie überhaupt vorgestellt werden) die beim "Überlegen" erwogen wird.*

Die Lange (oder Ausgedehntheit) der Folgenreihe in jeder Richtung verändert nichts an dieser Tatsache. Wir können (in unseren Gedanken) die Folgen bis zu einem Zeitpunkt, so fern wie es uns beliebt, in Betracht ziehen, je nach Temperament und Umständen. In jedem Falle ist es die Gesamtheit der Folgen, soweit sie überhaupt bedacht werden, die mit bezug auf die "Gefühlsfolgen" (Lust oder Unlust) gewogen wird.

(4.) *Auf die Frage bezüglich der "Lusttheorie" überhaupt, und des "Messens" der Lust, und der "Wertschätzung aus zweiter Hand", soll im letzten Hauptstück noch zurückgekommen werden.*

(5.) *Grundsätze und Einzelsachlagen.*

Nicht unhäufig ist die "Folge", die besonders in Betracht gezogen wird, d.h. die, die das hauptsächlich Ausschlaggebende für unsere Wahl ist, nicht eine Sache der "kleinlichen Berechnung" von einzelnen Folgen untereinander (wenigstens nicht "explizit"), sondern die Übereinstimmung (oder die Nicht-Übereinstimmung) mit unseren "Grundsätzen" (früher von uns gebildeten Allgemeinbeschlüssen, usw.).

Jedoch der wesentliche Punkt, der hier in Frage ist, wird hierdurch nicht betroffen. Denn auch dann ist immer noch vorhanden das "Vergleichen der Folgen", und: "mit bezug auf Lust".

Dabei ist natürlich zumeist doch auch noch eine mehr oder weniger ins einzelne gehende Betrachtung von Einzelfolgen vorhanden.

(6.) *Der Einfluss von weniger und äusserst wenig herausgesonderten Bestandteilen beim Überlegen.*

Unser Überlegen ist oft (wenn nicht sogar zumeist) keine blosse "klare und kalte Berechnung", sondern wird von "den Tiefen unseres Bewusstseins" bedingt.

Ausser den gegenständlichen (einschliesslich der "vergegenständlichen ichlichen") Bestandteilen, die" klar herausgesondert"

## *Grundfragen der Philosophie*

bei der Überlegung bedacht werden, sind (wie natürlich erst beim nachträglichen tieferdringenden, zergliedernden Untersuchen "klar herausgelöst" erkannt werden kann) auch noch mehr oder weniger "ausserst wenig" herausgesonderte, "implizite", "unterbewusste", "randmassige" Bestandteile (heutzutage oft "unbewusste" genannt) vorhanden. Diese (durch fruhere Erlebnisse und Überlegungen zustanden gekommene) Gebilde sind (zusammen mit allerlei klar herausgelösten Bestandteilen) hochwichtige Bestandteile unseres "Gewissens" (im weitesten Sinne). Und es sind diese rand- oder unterbewusste Gebilde (mit ihren "wirklich ichlichen" Gefühlswirkungen) die das Ausschlaggebende sein können, sodass wir oft jene Richtung tatsachlich wählen, die, was die klar herausgelösten Teile allein anbelangt, uns die "schlechtere" erscheinen könnte.

Es ist deshalb doch noch zu sagen, dass wir auch so jene Richtung wählen, die uns "in Wirklichkeit" (eben durch die "ausserst wenig herausgelösten" Bestandteile) als die "bessere" erscheint.

Natürlich könnten solche "ausserst wenig herausgelösten" Bestandteile nach der einen oder der anderen Richtung noch grosseren Einfluss ausuben, wenn wir uns die Sache überlegtent d.h. wenn wir diese Bestandteile klarer hervorbrachten. Aber das ist eben der Punkt: dass wir dies oft genug nicht tun, — oder auch nicht tun können. Denn wir können uns sogar bemühen (uns "anstrengen"), das soweit nur unklar Bewusste klar hervorzubringen, können es aber nicht erzwingen. Denn das Denken hat (wie wir schon oben beachtet haben) eben etwas "blind Triebmassiges" an sich, und wenn uns wirklich eine Erleuchtung kommt, dann muss es (bei späterer Zuruckschauung) als eine Art von "Gnade" anerkann, werden.

### *(7.) Mein Überlegen entwickelt sich normalerweise zum Wollen.*

Das Erkennen der Folgen, darauf das Erkennen des "Besserseins" der einen Richtung, darauf die Erweckung von (wirklichen) ichlichen Gefühlen, — dies führt dann (oder "wird" dann) zum Vorgang des Wählens, des Entschliessens, des Wollens, und des Ausführens. Es kommt kein neuer Einfluss (gewissermassen "von aussen") hinzu. Der eine Vorgang entwickelt sich zum weiteren Vorgang.

*(8.) Unentschiedenheit.* — Es kommt natürlich auch oft genug vor, dass das Überlegen nicht zum Entschluss führt, weil etwa der Mittelvorgang — das Erkennen des Besserseins der einen oder der anderen Richtung — eben nicht zu stande kam.

*(9.) Das Fehlen der "ausseren" Handlung.* — Oft genug kommt es, selbst wenn ein Entschluss wirklich gefasst worden ist, zu keiner "ausserlichen" Handlung. Denn es kann ja Verzogerung der Handlung, und natürlich sogar Enthaltung von Handlung eben ein Teil des Zweckes sein. Doch auch dies bleibt schliesslich eine "Handlung" und wird auch als eine Art innerer Handlung, innerer Innervierung erlebt.

## *Die Entwicklung meines Bewusstseins*

(10.) *Unter den gedachten Folgen ist die eine, die ausschlaggebende, der "Beweggrund".* — Der Vorgang des Überlegens, das gedankliche Aufbauen der erinnerten und neugedachten Folgen, usw., ist oft nur undeutlich unterschiedlich und von so kurzer Dauer, dass es kaum würdig erscheint überhaupt "Überlegung" genannt zu werden. Zu anderen Zeiten aber ist der Vorgang in seinen Teilen klar unterschiedlich, und das Hervorkommen der Bestandteile, besonders der gedachten gegenständlichen und ichlichen Folgen, geht nur langsam und allmahlich von statthen. Manchmal kommen wir überhaupt zu keiner Entscheidung. In anderen Fällen, nachdem schon ein Entschluss gefasst worden ist, kommt uns plötzlich ein neues Bedenken, und das Überlegen fängt von neuem an. Es ist, ist, in solchen Fällen, wo die Entwicklung langsam und klar fortschreitet, dass wir den Vorgang des Überlegens am leichtesten zergliedern können.

Zumeist geschieht es, dass früher oder später irgend eine besondere "gedachte gegenständliche Folge" (mit der gedachten draufzufolgenden ichlichen Folgen) sich hervordrangt, oder, auch ohne sich gerade hervorzuandrängen, doch (so zu sagen) wie "ein letzter Strohalm" wirkt, um "die Waage zur Neigung zu bringen" zu Gunsten der einen Wahlrichtung. Und diese "Vorstellung der gegenständlichen Folge, die sozusagen bei der Überlegung den Ausschlag giebt" und dadurch zur Wahl, zum Wollen führt, — ist mein "Beweggrund".

Um zur Entscheidung (Wahl) zu gelangen, wird nicht nur eine einzige Folge erwogen, sondern die ganze Kette von Folgen, so weit wir sie uns überhaupt vorstellen (in Betracht ziehen). Es ist aber dabei die eine "entscheidende" vorgestellte gegenständliche Folge (in sich selbst in anderen Hinsichten vielleicht durchaus nicht die auffälligste), die die "Bewegung-verursachende Vorstellung", das "Motiv", der "Beweggrund", ist.

Beweggründe können auf so viele verschiedene Weisen in Arten geordnet werden, wie es uns gefällt, — körperliche und geistige, positive und negative, sittliche, religiöse, usw. (Siehe Hauptstück VII).

(11.) Obwohl die eine gedachte Folge mein "Beweggrund" ist, ist es die *Gesamtheit der Folgen, als solche erkannt, die mein "Ziel", meinen Zweck ausmachen*, und wofür ich "verantwortlich" werde.

(12.) *Die "gegenständlichen" Folgen, nicht die "ichseitliche" Folge, ist mein "Endziel".*

Es ist zu beachten, dass, obwohl die ichseitliche (subjektive) Folge die *letzte* Folge ist, an die gedacht wird, und die sogar das ist, was "gewogen" oder "gemessen" wird, und die somit die Richtung unseres Wählens bestimmt, es trotzdem nicht diese, sondern die *vorletzte* Folge ist, (nämlich die letzte *gegenständliche*, objektive, Folge) die, dem gewöhnlichen Sprachgebrauch nach, als "unser Ziel", oder "der Endzweck unseres Wollens" hervorgehoben wird. Diesem Sprachgebrauch nach ist es also "falsch" zu sagen, dass wir

“Lust wollen”, oder “Lust suchen”, oder dass “die Lust unser Endziel” ist, — wenigstens dass dies *stets*, ohne Ausnahme, der Fall ist. Und dieses unser letztes gegenständliches Ziel ist nicht Lust (wenigstens nicht immer und *stets*), obwohl es in der Tat (und zwar *stets*) etwas ist, was “lustbringend” zu sein, d. h. ichseitliche Lust zur Folge zu haben, d. h. die Grundlage für ichseitliche Lust zu sein, verspricht. Unannehmbar also ist die Behauptung “Der Mensch will (sucht) *stets* die (grossere) Lust” (wie der Hedonismus es zumeist formuliert), berechtigt dagegen scheint der Ausspruch: “Der Mensch will (sucht) *stets* jene Gegenstandslage, die ihm zur Zeit des Wahlens die grösste Lust (oder wenigstens die geringere Unlust) verspricht”.

(13.) *Der sogenannte Widerspruch (das Paradoxon) des Hedonismus.*

Gegner des Hedonismus pflegen zu betonen, dass die Behauptung “Wir suchen *stets* die Lust” so weit von der Wahrheit entfernt ist, dass im Gegenteil solches “Lust-suchen” sogar für die Erlangung oder Verwirklichung der Lust höchst ungünstig ist.

Wir haben uns schon der Partei der Anti-Hedonisten angeschlossen, indem wir erklärt haben, dass der Ausdruck “Wir wollen *stets* die Lust” unannehmbar ist.

Es könnte nun aber ferner noch darauf gedrungen werden, dass wir sogar die “Vorstellung der Lust” nicht zu aufdringlich in unserem Bewusstsein beim Überlegen haben dürfen, weil wir sonst die volle Verwirklichung der Lust eben dadurch verhindern.

Auch hiermit können wir durchaus beistimmen. Unsere mögliche zukünftige Lust darf nicht zu sehr im Mittelpunkt stehen von dem, an das wir beim Überlegen denken, selbst wenn es (wie hier angenommen wird) das ist, was wir “messen”. Und die Erklärung hiervon ist einfach genug. Nach dem “Assoziationsgesetz” können wir uns die Vorstellung der Lust nur durch die Vermittlung einer anderen Vorstellung hervorrufen, — hier die Vorstellung der gegenständlichen Grundlage der Lust. Und nur dann wird die Vorstellung der Lust in Volligkeit hervorgerufen (wiedererweckt), wenn eben diese gegenständliche Grundlage in unseren gegenständlichen Bewusstsein klar und voll gedacht wird. Was wir “suchen” müssen, ist das *gegenständliche Ziel*.

Dabei bleibt es aber doch wahr, dass wir dieses Gegenständliche bei unserem Überlegen bewerten nur “wegen” der erwarteten zu folgenden Lust. Und wie sehr auch, während unseres Bewertens, diese Lust nur am “Rande” unseres Bewusstseins gehalten wird, so wird sie doch noch als “Folge” erkannt, und sogar als die ausschlaggebende Folge.

Übrigens können wir, bei unserer rückschauenden, wiederaufbauenden Selbstbeobachtung erkennen, dass es das *grössere* gegenständliche Gebilde — der “Gesamtgegenstand” (im engeren Sinne) der einen Richtung mit dem nun vergegenständlichten

## *Die Entwicklung meines Bewusstseins*

Lustgefühl, das es verspricht, dieses zusammen *als "besser"* als die entsprechende doppelteilige Gegenrichtung, — dass es dieses *Ganze* ist, dass in dem *derzeitigen* Ichbewusstsein (wie jetzt gedacht) das für das eigentliche Wollen kraftgebende (dynamische) Gefühl erweckte.

(14.) *Das "Warum" oder die "Ursache" meines Wollens des Zweckes X.*

Insofern wie die Frage sich auf die Gegenwart bezieht (Warum will ich das X jetzt?) so handelt es sich um die fernere und letzte Folge (dieser Strebenseinheit), zu der das X auch nur ein Mittel ist, — nämlich "meine Lust".

Insofern aber ich bei rückschauender Selbstbeobachtung das Wollen eines früheren Augenblicks betrachte, dann handelt es sich um das eine oder das andere von *zwei* Dingen.

Einerseits kann es sich auch dann noch um das "letzte" Ziel handeln (*causa finalis*), — nämlich die Lust (die erwartet wurde).

Andrerseits kann es sich um vorhergehende Bewusstseinsteile handeln (*causa efficiens*). Und in diesem Falle konnte mehr oder weniger Umfangreiches des vorhergehenden Vorganges angeführt werden. Jedoch die unmittelbare *causa efficiens* wäre das, was am Ende des letzten Abschnitts erwähnt wurde, — nämlich ein verwickeltes gegenständliches Gebilde (einschließlich besonders die "Besserheit" der einen Richtung gegenüber der anderen, wie erkannt), *zusammen mit* den "wirklichen" Ichlichen Gefühlen, die dadurch im Ich erweckt wurden. Es "war" dieses doppelte Gebilde, das Gegenständliche mit dem Ichlichen zusammen, das wir *nun* als die "Ursache" (*causa efficiens*) des eigentlichen "Wollens", das Zustandekommen des Handelns, erkennen. (Ausführlicheres über Ursache später.)

(15.) *Ist die Vernunft oder das Gefühl das Ausschlaggebende bei meinem Wollen?*

Hier bezieht sich "das Ausschlaggebende" oder "die Ursache" offenbar auf die "*causa efficiens*", und also auf die vorausgehende Überlegung mit dem, was damit zusammenhing.

Wenn unsere oben gegebene Zergliederung richtig gewesen ist, dann erkennen wir, dass dieses "vorhergehende Überlegen" die Bauart (Struktur), die einem "doppelten Annahmeschluss" (einem doppelten hypothetischen Synorasmus) entspricht, hatte. Soweit also wäre die "Vernunft" das Ausschlaggebende bei meinem Wollen.

Andrerseits aber haben wir auch gesehen, dass auch "Gefühle" eine unentbehrliche Rolle spielten, — sowohl die "vergegenständlichten", wie auch, und ganz besonders auch, als die "kraftgebende" (dynamische) Zutat, die (in einem späteren Augenblick erkannten) "ichseitlichen (subjektiven) Gefühle im eigentlichen Sinne".

Folglich wäre die Antwort auf die gegebene Frage: Beides!

## *Grundfragen der Philosophie*

### *(16.) Die Freiheit "meines" Wollens.*

Wir haben schon oben (bei Betrachtung des Überlegungsvor-  
ganges) gesehen, dass die allerletzte Beziehung (die der "Besserheit"  
der einen Folgenkette gegenüber der anderen) von uns nicht "voraus-  
zuerkennen" ist.

Und in dieser "Unvoraussehbarkeit" besteht eben "meine  
Freiheit" in "meinem Wollen". Mein Wille (mein Wollen, mein  
Wählen) ist "frei" (ich in meinem Wollen, meinem Wählen, bin frei),  
insofern wie (und in dem Sinne dass) ich nicht vorauserkennen kann,  
was ich wählen werde, bis ich es tatsächlich schon wähle. (Die Frage  
hinsichtlich der Freiheit mit bezug auf "andere Menschen" wird  
später noch erörtert werden.)

### *(17.) Mein Weltall (als solches).*

Wenn unsere Überlegungen bezüglich der Wesensgleichheit  
(Identität) meines Weltalls (als solches) und meines Bewusstseins  
(als solches) richtig gewesen sind, dann ist es offenbar, dass "mein  
Weltall" (als solches) weit mehr ist als "mein körperliches (materi-  
elles) Weltall" und sogar mehr als "mein gesamtes gegenständliches  
(objektives) Weltall", und dass es nichts "Starres" ist, und nicht etwas,  
das "nach seinen eigenen ewig gleichbleibenden Naturgesetzen  
weiterläuft", — sondern dass es im weitesten Sinne des Wortes  
"geistig" ist, ein "lebendig Wirken", — "Ich und Nicht-Ich Mit-  
wirkende am Werden des Alls".

## DRITTES HAUPTSTÜCK

*Der gegenständliche Teil meines Bewusstseins, meines Weltalls als solches.*

### *1. Der Entwicklungsgang meines Gegenstandsbewusstseins im Allgemeinen.*

(1.) Zu Anfang (so muss ich jetzt annehmen) war der gegenständliche Teil meines Bewusstseins (Weltalls) mehr oder weniger vollständig un-unterschiedlicht ("nebelartig").

(2.) Darauf entwickelten sich (kamen zum Dasein) verschiedene Eigenschaften (etwa des Gesichts, des Bewegungsgefühls, und wieder des Gesichts) mit ihren Beziehungen. Beziehungen kommen nicht erst nachtraglich hinzu, werden nicht erst nachtraglich von "mir" hinzugesetzt. Sobald wie auch selbst nur zwei Eigenschaften überhaupt "da" sind, sind notwendigerweise auch schon Beziehungen "zwischen" ihnen da, obwohl zunächst nur andeutungsweise, nur "unklar herausgelöst". Zwischen zwei Gesichtseigenschaften wären mindesten zwei Arten von Beziehungen sofort gegeben — die der Andersheit und die des zwei-masslichen Raumes. Einige sogenannten Beziehungen (besonders z B. die der "Ursachlichkeit") sind keine einfachen Beziehungen, sondern verwickelte Gebilde, die unten noch naher untersucht werden sollen.

Übrigens, was auf eine frühe Entwicklungstufe meines Bewusstseins, meines Weltalls, als "einfache Eigenschaft" erlebt wird, kann (und wird auch zumeist) auf spätere Stufen als ein immer mehr in sich unterschiedlichtes Gefuge von Eigenschaften und Beziehungen erlebt werden.

(3.) Sobald wie eine Eigenschaft zum (wie man sagen könnte) Kern eines Vorstellungs-Schluss-Gebildes (eines Synorasmus) wurde (wie das "helle Etwas" der Kerzenflamme in unserem Beispiel), wurde das Ganze zu einer "Wahrnehmung" (bestehend aus dem sinnlichen Kern und dem Vorstellungs- und Beziehungsgebilde gewisser Art, das die "Bedeutung" des sinnlichen Kerns, oder den Bedeutungsteil der Wahrnehmung als Ganzes ausmacht). Im allereinfachsten Falle ist natürlich erst eine einzige "Bedeutungseinheit" da. — Es sei ubrigens bemerkt, dass ich nur dann berechtigt bin das Wahrgeommene eben als "das Wahrgeommene" oder "die Wahrnehmung" zu nennen, wenn ich es als etwas, das zum Ich in Beziehung der Gleichzeitigkeit steht, erkenne (Die Tatsache des Zustandekommens der Wahrnehmung durch das Ich, und das fortdauernde Bestehen der beiden Teile in Gleichzeitigkeit, ist die Tatsache oder der Vorgang des "Wahrnehmens"). — Wenn ich dagegen das in Frage kommende Gebilde ohne Beachtung der Beziehung zum Ich betrachte, dann ist es nicht eine "Wahrnehmung" sondern einfach ein "Ding" (ein "körperliches", "materielles", ein

“wirkliches” Ding). Dies ist natürlich oft genug unser Standpunkt im täglichen Leben und es ist der Standpunkt der Naturwissenschaft als solcher. Von diesem Standpunkt aus, wegen Ausschaltung der Beziehung auf das Ich, fällt auch die Unterscheidung von “sinnlichen” als verschieden von “vorstellungsartigen” Bestandteilen notwendigerweise fort. Obwohl auch wir es hier hauptsächlich mit diesem Gegenstand zu tun haben, bleiben wir uns (als “Psychologen” und “Philosophen”) der Beziehung zum Ich bewusst, und werden also berechtigt sein, die sinnlichen von dem vorstellungshaftigen zu unterscheiden.

Wir haben schon beachtet, dass die Bauart eines “Synorasmus” (eines “Vorstellungs-Schluss-Gebildes”) durch einen Syllogismus (Wort-Schlussgebilde), — und zwar zumeist einen “Annahme-Ähnlichkeits-Schluss” (hypothetischen Annahmeschluss) — ausgedrückt werden kann.

In der Folgezeit kann sich die Wahrnehmung zu mehr oder weniger grosser Reichhaltigkeit entwickeln, und dann entspricht ihm eine Art von vielteiligem (disjunktivem) Annahme-Ähnlichkeits-Schluss mit einer entsprechenden Vielheit von Teileinheiten. (Z B.: Wenn ich das Etwas *so* ergreifen sollte, dann würde folgen tanzende Flamme; dagegen wenn ich . . . , dann würde folgen . . . ; dagegen wenn ich . . . , dann würde folgen . . . , usw.). Als “Kern” können natürlich auch andere sinnliche Eigenschaften als gesichtliche dienen, z.B. eine des Gehors, des Geruchs, usw. Und auch die sich “wirklich (einigermassen klar) meldende” Bedeutungseinheiten können je nach (hier nicht weiter zu untersuchenden) Umständen, diese oder jene sein (manchmal auch “unrichtige”, “tauschende”).

(4) Das gesamte, ausserst wenig unterschiedliche “Mosaik” von sinnlichen Eigenschaften, das zunächst die Gesamtheit meines Bewusstseinsgegenstandes, oder meines gegenständlichen Weltalls, ausmacht, wird zunehmend zu einem “bunteren”, reicherem, mehr unterschiedlichen “Mosaik”, und so ziemlich jede einzelne Eigenschaft, und, mit der Zeit, jede kleinere oder grossere Gruppe von Eigenschaften, wird in entsprechender Weise mit Bedeutungsvorstellungsgebilden bereichert,— und das Ganze ist “mein körperliches oder materielles Weltall” (das natürlich an sich nur den einen Teil “meines gesamten Weltalls” ausmacht).

Die sinnliche Zusammenstellung (das sinnliche “Feld” oder “Mosaik”), die in einem Augenblick in meinem Gegenstandsbewusstsein, meinem gegenständlichen Weltall, da ist, ist anders als das, was in einem anderen Augenblick da ist, und manchmal ist es sehr “reich”, und manchmal dagegen äusserst “armlich”. Aber auch (und besonders) die Bedeutungsgebilde, die ich auf Grund dieser Sinnesgegebenheiten vorstellunghaftig hervorrufe, sind anders und anders je nach meinen Gefühlen und Absichten, Erziehung, zeitweiliger Frischheit, und anderen Umständen. Und, wie schon oben angedeutet, auch Misdeutungen usw, kommen häufig genug vor. Kurz: “mein körperliches Weltall” wie es “tatsächlich” oder

### *Der gegenständliche Teil meines Bewusstseins*

“wirklich” in irgend einem gegebenen Augenblick oder Zeitstrecke in meinem (gesamten) Bewusstsein als solchem, meinem gesamten Weltall als solchem, “da ist”, oder “existiert”, ist nicht etwas Starres und Sich-gleich-bleibendes, sondern schwankt, verändert sich immerfort mit bezug auf “Weite” und “Reichtum” von Augenblick zu Augenblick. Zumeist aber ist seine letzte “Grundlage”, der “sinnliche Grundboden”, verhältnismässig gering, dagegen auf reichst ausgebaut der vorstellungshaftige Überbau (Bedeutung, Gesetze, Werte).

(5.) Aber ausser diesem Teil bilden sich ebenfalls, und schon sehr bald, verhältnismässig “freie” Vorstellungsgebilde

Schon als Teil von dem, was ich noch zu meinem “körperlichen Weltall” rechne, bilde ich mir das, was ich (im Gegensatz zu “Sinneswahrnehmungen”) “Vorstellungswahrnehmungen” nennen möchte, bei denen auch der “Kern” selbst nur “Vorstellung” ist.

Jedoch ausser diesen bilde ich mir auch Vorstellungsgebilde, die verhältnismässig unabhängig sind, — in Verbindung mit der Literatur, usw.

(6.) Kurz zusammenfassend mein *gesamtes* Gegenstandsbewusstsein als solches, oder mein *gesamtes* gegenständliches Weltall (nicht nur mein “körperliches” Weltall) wird zunehmend verwickelter, und schwankt mit bezug auf die Art und Anzahl und gegenseitliche Verhältnisse der sinnlichen und vorstellungshaftigen, und der klar herausgelösten und nur andeutungsweise vorhandenen Bestandteile immerfort, und hat in der Ruckschau (oder scheint wenigstens zu haben) Strecken der vollständigen Unterbrechung. (Dieser letzte Punkt soll weiter unten noch erörtert werden).

### *2. Die Hauptarten der Vorstellungs-Schluss-Gebilde (und Wort-Schluss-Gebilden), entsprechend der Stufenfolge innerhalb der Willensstrebenseinheiten.*

Wir haben schon oben gesehen, dass beim zweiten Vorkommen eines sinnlichen Anfangsgliedes (z B. die “Helle” einer Kerzenflamme), ich mir darauf ein Gebilde von Vorstellungen und Beziehungen erzeuge, das schon ein Schlussgebilde (Synorasmus) ist, wenn auch zunächst äusserst “keimenartig”, “un-herausgelöst”, “andeutungsweise”. In den drauffolgenden Augenblicken der Strebenseinheit ist je und je sein Inhalt etwas anders, indem einige der Bestandteile, die soeben noch vorstellunghaftig waren, nun sinnlich geworden sind. Das Zusammenstellen dieser Gebilde auf den verschiedenen Stufen könnte durch Schaubilder (Schemen, Diagrammen) dargestellt werden, lässt sich aber hier vielleicht genügend klar durch Wort-Schluss-Gebilde (Syllogismen) erzeigen, — Wortgebilde, durch die ich auf späterer Entwicklungsstufe meines Lebens das “ausdrücke”, was ich in den Vorstellungsgebilden “erschau“e. Wir werden zu dieser ganzen Sache in einem späteren Hauptstück noch zurückkommen, aber einiges mag schon hier bedacht werden.

## *Grundfragen der Philosophie*

In dem, was man vielleicht die “Grundform” nennen könnte, hat das Vorstellungsgebilde (der Synorasmus) die Zusammenstellung, die aus dem folgenden Wortgebilde (Syllogismus) ersichtlich ist.

*Vormals, als A vorkam, und ich darauf B tat, dann folgte C.*  
(Es soll von der weiteren Folge, des Gefühls, hier der Einfachheit halber abgesehen werden).

*Hier ist nun wieder ein A, dem früheren wesentlich ähnlich.*  
*Wenn ich nun wieder B tun sollte,*

*Dann wurde wahrscheinlich auch wieder ein C folgen.* (Oder; wurde ein draufgehendes C eine ähnliche Folge ausmachen).

Aber von dieser Grundform gibt es gewisse Unterarten:—

- (1.) Das, was der ersten Zeile entspricht, kann die Vorstellung (Erinnerung) von einem einzigen Fall oder von mehr als einem Fall sein.
  - a. Vormals, als A da war, . . .
  - b. Vormals, wenn immer (jedesmal wenn) A da war. . . .
- (2) Das, was der zweiten Zeile entspricht, kann sinnlich da sein, oder erst vorstellungshaftig als möglich gedacht.
  - a. Hier ist nun wieder ein A da, . . . .
  - b. Wenn wieder ein A da sein sollte, . . . .
- (3.) Das, was der dritten Zeile entspricht, kann erst vorstellungshaftig als möglich gedacht, oder schon sinnlich da sein.
  - a. Wenn ich nun auch wieder B tun sollte, . . .
  - b. Hier tue ich nun auch wieder B, . . . . (Dies letztere kann natürlich nur im Fall (2) a vorkommen, und in diesem Fall fallen A und B gewissermassen zusammen).
- (4.) Und endlich: der “Gegenstand”, der (sozusagen) den “Kern” des Gebildes ausmacht, (das A), kann entweder ein Gegenstand oder Sachlage im gewöhnlichen Sinne des Wortes sein, oder jene besondere Art von Gegenstand, der ein Wort (oder Wortgruppe) selbst ist.
  - a. Vormals, wenn ein Gegenstand A. . . .
  - b. Vormals, wenn ein Wort (Wortausdruck) A. . . .  
(Diese Unterschiedlichkeit, nebensachlich wie sie hier zunächst auch erscheinen mag, ist für die Logik in Wirklichkeit von *grundlegender Bedeutung*, wie in einem späteren Hauptstück noch des näheren beachtet werden soll).

Dies ergiebt (wie wir später noch sehen werden) zwölf Unterarten.  
— *Alles Schliessen*, welch immer Form der Wort- oder Zeichenausdruck auch haben mag, lässt sich letzten Endes als ein Beispiel der einem oder der anderen dieser zwölf Unterarten der einen Grundform (oder einer Verbindung mehrerer davon) erweisen.

## *Der gegenständliche Teil meines Bewusstseins*

### *3. Der Unterschied zwischen "sinnlichen" und "vorstellungshaftigen" Eigenschaften.*

Ein Unterschied, der praktisch häufig genug von Nutzen ist, nämlich, dass die sinnliche Eigenschaft "lebhafter", "stetiger", "aufdringlicher" ist als die entsprechende vorstellungshafte, ist kein endgültiger. Denn oft genug gibt es außerst schwache Sinnes-eigenschaften und anderseits sehr lebhafte Vorstellungen.

Der Unterschied, der wohl zumeist als der "eigentliche" vorgebracht wird, nämlich, dass die eine durch unsere Sinnesorgane vermittelt wird, die andere dagegen nicht, ist völlig wertlos, so weit es sich um unser eigenes Bewusstsein handelt. Denn eine "sinnliche Eigenschaft" kann in meinem Bewusstsein da sein, ohne dass das "entsprechende" Sinnesorgan als Vermittler überhaupt da ist (in meinem Bewusstsein da ist), weder sinnlich noch vorstellungshafte da. (Z.B., wenn ich ein Licht "sehe", dann "sehe" ich nicht mein Auge und ebensowenig stelle ich mir mein Auge gerade dann vor).

Der wirklich letztgründliche Unterschied scheint vielmehr zu sein, dass "sinnliche" Eigenschaften sich mit den angebrachten Bewegungsempfindungen auf *regelmässiger* Weise verändern, "vorstellungshafte" dagegen nicht. Wenn ich z.B. einen "sinnlichen" Farbenfleck "sehe", dann wird er klarer oder unklarer, grosser oder kleiner, und von je und je etwas anderer Gestalt, je nachdem ich Bewegungen hinzu oder davon weg, oder nach der einen oder der anderen Seite, usw. ausfuere (diese oder jene Bewegungsempfindung erlebe), während wenn ich mir eine Farbenfläche vorstelle, diese *regelmässige* Veränderung nicht stattfindet. — D.h. also: eine "sinnliche" Eigenschaft ist eine solche *kraft ihrer "Umrahmung"*, kraft der Tatsache, das sie der "Kern" ist eines Synorasmus (eines "Glaubens") dass, wenn ich gewisse Bewegungen ausführen sollte, dann auch *regelmässig* gewisse Veränderungen in der Eigenschaft stattfinden würden. Dagegen bei einer Vorstellungseigenschaft fehlt dieser Synorasmus, — und ist vielmehr ein Synorasmus da, der dem "Glauben" entspricht, dass die *regelmässige* Veränderung *nicht* stattfinden würde.

Es drängt sich aber die Frage auf. Wie ist denn die "Sinnlichkeit" eines Bewegungserlebnisses selber zu erkennen? — In diesem Falle, dünkt mich, verlassen wir uns darauf, dass die Bewegungserlebnisse der einen Richtung sich *regelmässig* verändern mit denen einer anderen Richtung. Z.B., wenn ich (etwa im Dunklen) "erkennen" will, ob sich mein linker Arm "wirklich" bewegt hat (ob mein linksarmiges Bewegungserlebnis "sinnlich" war oder nur "eingebildet"), dann "betaste" ich ihn etwa mit meiner rechten Hand (habe gewisse andere Bewegungserlebnisse in *regelmässiger* Veränderung, — oder nicht, je nachdem).

Es ist mein Wissen von diesen Tatsachen (ob auch wohl zumeist nicht sehr "klar herausgelöst"), das der eigentliche Grund ist für meine Unterscheidung der sinnlichen von den vorstellungshafteigen Eigenschaften.

Es sei übrigens beachtet, dass etwas in irgend einem bestimmten Augenblick das ist, was es ist. Was für mich gerade jetzt eine sinnliche Eigenschaft "ist", kann sich später als eine vorstellungshaftige erweisen, und umgekehrt. Trotzdem: in diesem jetzigen Augenblick ist sie, kraft der bedingenden "Umrahmung" für mich (in meinem Bewusstsein, in meinem Weltall) eine sinnliche Eigenschaft.

Von Wichtigkeit aber ist es zu beachten, dass sie Eigenschaften im "Rahmen" selbst weder sinnlich noch vorstellungshaft sind, sondern "keinseitig" (neutral). Sie können sinnlich oder vorstellungshaft werden nur dadurch, dass auch sie ihrerseits zum Mittelpunkt (Kern) derartiger Rahmen werden. (Wir haben hier eine Sache, die Ähnlichkeit hat mit der, die wir schon oben, in Verbindung mit der "Zeit", besprochen haben, — nämlich, dass dasjenige, was immer es auch sein mag, das bestimmt oder bedingt, nicht dadurch auch schon selbst bedingt oder bestimmt ist. Dieser Grundsatz gilt z.B. auch auf Ich und Nicht-Ich, Ursache und Wirkung, Raum, Wahrheit, Erinnerung, usw.)

*(4.) Das Daseiende — und die Verschiedenheit seiner Umstände.*

"Dasein" oder "das was da ist" bezieht sich, in seiner weitesten Bedeutung, eben auf "alles und irgend etwas, was da ist", und der Ausdruck (oder die Bedeutung des Ausdrucks) ist nicht weiter (nicht "logisch") bestimmbar (definierbar).

Oft aber wird unterschieden zwischen dem Dasein, das "blosses-Dasein" ist, und dem Dasein, das "wirkliches Dasein" ("Wirklichkeit") ist, oder anderseits zwischen dem Dasein, das nur "scheinbares Dasein" ("Erscheinung") ist, und dem Dasein, das "wirkliches Dasein" ("Wirklichkeit") ist, usw.

In allen solchen Fällen liegt aber der Unterschied nicht in den Dingen selbst (die "da sind"), sondern in ihren "Umrahmungen" oder "Einfassungen", oder "Umständen". — Ich glaube vier verschiedene Arten solcher Umstände erkennen zu können. — Die Frage ist zunächst am besten mit bezug auf *Eigenschaften* zu untersuchen, — die weitere Anwendung auf Beziehungen wird dann nicht schwierig sein.

a. *Erstens*. Eine Eigenschaft kann "da sein" mit einer "Umrahmung", auf Grund deren sie eine "sinnlich daseiende" Eigenschaft (eine "Sinneseigenschaft") ist. Von welcher Art diese Umrahmung ist, haben wir schon oben untersucht. Ein Beispiel dieser Art wäre das Weiss der oberen Fläche dieses gegenwärtigen Papiers.

b. *Zweitens*. Eine Eigenschaft kann "da sein" mit einer "Umrahmung" auf Grund deren sie eine "vorstellungsmässig daseiende" Eigenschaft (eine "Vorstellungseigenschaft") ist, — aber mit noch einer weiteren Umrahmung, derartig, dass diese den Glauben gibt (ausmacht), dass, wenn ich eine gewisse zweckmässige Handlung hinsichtlich jener Eigenschaft ausführte, dann "aus" jener Eigenschaft eine sinnliche Eigenschaft "werden" würde. Ein Beispiel

### *Der gegenständliche Teil meines Bewusstseins*

dieser Art wäre das Weiss der unteren Fläche dieses gegenwärtigen Papiers. In diesem Augenblick ist es nur "vorstellungshaftig" da, Sollte ich aber das Blatt umwenden, so würde es, so "glaube" ich, sinnlich "da sein".) Dieses Weiss ist "unzweifelhaft" und "wirklich und wahrhaftig" da, — aber eben in diesem zweiten Sinne.

Es wäre möglich hier eine weitere Unterscheidung zu machen, nämlich zwischen Fallen, wo die Handlung tatsächlich ausführbar ist, (wie das Umwenden dieses Blattes), und wo sie nur "theoretisch" ausführbar ist (wie etwa die Umwendung des Mondes), doch scheint mir diese Unterscheidung philosophisch ganz unrichtig zu sein. — Von dieser Art sind die meisten der Eigenschaften, die in irgend einem gegebenen Augenblick "mein körperliches Weltall" ausmachen (soweit und insofern wie "mein körperliches Weltall" überhaupt in jenem Augenblick in "meinem gesamten Weltall", "meinem Bewusstsein", "da ist").

c. *Drittens*: Eine Eigenschaft kann "da sein" mit einer Umrahmung, wodurch die Eigenschaft "vorstellungshaftig" ist, jedoch ohne jene andere erwähnte "zweite" Umrahmung, — oder vielleicht gar mit einer anderen Art von zweiter Umrahmung, derartig, dass diese den Glauben gibt (ausmacht), dass, Welch immer Handlung ich auch ausführen möchte, die Eigenschaft doch nie "sinnlich" werden konnte. Ein Beispiel hiervon wäre etwa das des Mantels des Zeus. Indem ich mir dieses Weiss augenblicklich jetzt vorstelle, ist es "da", sogar "wirklich und tatsächlich" da, eben "vorstellungshaftig wirklich" da, aber eben wieder in einer besonderen Weise" vorstellungshaftig wirklich" da. Denn ich kann nicht glauben, dass ich es durch irgendwelche mögliche (auch nur "theoretisch mögliche) Handlung mir "sinnlich" daseiend machen kann. Zu dieser Klasse von daseienden Dingen gehören sehr zahlreiche Dinge in "meinem (gesamten) Weltall", "meinem Bewusstsein", — Dinge und Persönlichkeiten der Mythologie, der Religion, der Dichtung, der Phantasie. Solche Dinge existieren "wirklich und wahrhaftig und ganz und gar ohne den geringsten Zweifel", — aber eben unter dem Umstand, mit der Umrahmung, wie oben erklärt — Es sei noch beachtet, dass derartig "daseiende" Dinge in vielen Fallen (z.B. in der Religion) Werte höchster Ordnung in unserm Leben sein können, und Einflüsse von höchster Kraft auf unser Wollen und Handeln.

d. *Viertens*: Eine Eigenschaft kann "da sein" als eine (in der hier in Frage kommenden Hinsicht) "kein-seitige" oder "ohn-seitige" (neutrale) Eigenschaft, ohne irgend eine der erwähnten Umrahmungen. — Ein Beispiel dieser Art ist irgend eine Eigenschaft in der Umrahmung selbst. Denn obwohl die erwähnten Umrahmungen die umrahmten Eigenschaften zu sinnlichen oder vorstellungshaftigen machen, so sind sie selbst *in jenem Augenblick* weder sinnlich noch vorstellungshaftig. Allerdings können auch wenigstens einige von diesen Eigenschaften der Umrahmung sinnlich oder

## Grundfragen der Philosophie

vorstellunghaftig werden, — jedoch erst *in einem späteren Augenblick*, wenn eben sie nun ihrerseits eine entsprechende Umrahmung haben.

Aber auch abgesehen von solchen in den Umrahmungen selbst, sind, so dünkt mich, Eigenschaften im Allgemeinen oft genug auf diese Weise da in meinem taglichen Leben, und besonders auch wenn ich die körperliche Welt vom "rein wissenschaftlichen Standpunkt aus" betrachte. Zu solcher Zeit "sind" die Eigenschaften "da" ohne Bezugnahme (wenigstens ohne "herausgesonderte" Bezugnahme) auf das Ich, und in diesem Masse auch ohne jene "Umrahmungen", die zur Unterscheidung zwischen Sinnlichkeit und Vorstellungshaftigkeit notig sind. — Eigentlich ware diese Art von "wirklichem Dasein" als die "erste" zu bezeichnen die erste oder ursprünglichste in meinem Leben, in meinem Weltall

Um nun auf *Beziehungen* zurückzukommen, so ist leicht zu erkennen, dass, wenn die Art des "Daseins" dieser überhaupt unterschieden werden soll, diese dann auf die Art des Daseins der Eigenschaften beruhen muss, — "zwischen" denen sie eben "da" sind.

— Bei der Beantwortung irgendwelcher Frage derart: "Gibt es wirklich ein X?", oder "Existiert X wirklich?", usw., muss also in jedem Falle auf auf diese Unterschiede Rücksicht genommen werden. Das Eis am Nordpol "existiert (für mich, in meinem Weltall) wirklich", im zweiten Sinne des Wortes Ein "Atom" existiert für mich, so weit wie ich erkennen kann, nur im dritten Sinne, denn, so weit wie ich weiß, kann ich allerdings vielleicht "Wirkungen" dieser Atome sinnlich wahrnehmen, die Atome selbst aber wohl kaum jemals, Welch immer Handlung ich auch ausführen möge, selbst "theoretisch" Die Sonne bewegt sich "wirklich" um die Erde (wenigstens von Horizont zu Horizont) im ersten Sinne. Und andererseits bewegt sich die Erde "wirklich" um die Sonne, nämlich im zweiten Sinne (augenblicklich nur vorstellungsmässig), könnte aber, so muss ich glauben, sinnlich werden, wenn ich, wie es wenigstens theoretisch möglich ist, die Sache von einem geeigneten Stern beobachten sollte. Besonders wichtig ist natürlich die Frage, "Existiert Gott wirklich?", — eine Frage, die wir noch später von verschiedenen Standpunkten aus betrachten werden.

### (5.) "Körperlich" (oder "stofflich") und "geistig".

Wenn ein Gegenstand als ein "körperlicher" (stofflicher) beschrieben wird, dann geschieht es zumeist ohne viel Rücksicht auf den (empirischen) Ich-Teil meines Bewusstseins oder Weltalls. Dies ist wohl die gewöhnliche Anschauungsweise im taglichen Leben und die Grundanschauungsweise der Naturwissenschaftler als solche. — Wenn es aber *mit* Rücksicht auf das empirische Ich betrachtet wird, (wodurch die Unterscheidung zwischen Sinnlichkeit und Vorstellungshaftigkeit möglich wird) dann können wir erkennen, dass die Benennung "körperlich" (stofflich, materiell) zumeist gleich-

## *Der gegenständliche Teil meines Bewusstseins*

bedeutend (synonym) ist mit "wirklich daseiend" im Sinne von 1)a oben (hier und nun sinnlich da) und gewöhnlich auch im Sinne von 1)b oben (wurde sinnlich da sein, wenn ich . . .).

Andrerseits zeigt es sich, dass der Ausdruck "geistig" zumeist als gleichbedeutend mit "vorstellungshaftig" ist und also anwendbar auf Gegenstände im Sinne von 1)c oben, und auf Teile der Gegenstände im Sinne von 1)b oben (und natürlich auf alles Ichteilige, — nämlich Gefühle, und das, was Ich und Nicht-Ich verbindet, wie Streben, Wollen, usw.). — Jedoch insofern wie anerkannt wird, dass "mein gesamtes Weltall" (als solches) wesensgleich (identisch) ist mit "meinem Bewusstsein" (als solchem), wird auch erkannt, dass alles, als Teil "meines Bewusstseins", schliesslich "geistig" genannt werden konnte. — Das heißt also der Ausdruck "geistig" kann in einem allumfassenden Sinn und in einem engeren Sinn gebraucht werden.

Was den Unterschied zwischen Geist und Körper mit bezug auf andere Menschen (als Teil meines Bewusstseins, meines Weltalls) belangt, — siehe Hauptstück IV.

### *6 Begriffe, begriffliche Ausdrücke, und Sinnzeichen (Symbole).*

Die Sachlage: "Ich habe einen Begriff von X" schliesst offenbar mindestens drei Teile in sich.

Zunächst ist da natürlich das "Ich". Nachdem wir dies beachtet haben, brauchen wir es nicht weiter zu erörtern, denn das Übrige bietet viel schwierigere Fragen.

Zweitens ist da das "X" als ein Gedanke, eine Idee, ein Begriff, — für mich ein Gegenstand in meinem Denken. Psychologen und Philosophen pflegen ihre Aufmerksamkeit hauptsächlich auf das Wesen und den Bau dieses Begriffes zu lenken.

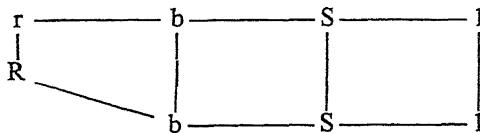
Es ist aber natürlich auch noch ein drittes Etwas da, nämlich das Wort (gehört oder gesehen, — oft genug nur gedacht — eine Eigenschaft oder eine Gruppe von Eigenschaften und Beziehungen). Und es ist wichtig die Beziehung dieses Wortes zu dem gedachten Gegenstand nicht weniger wie das Wesen und den Bau dieses Gegenstandes selbst zu erkennen.

Aber — der Bau des *Ganzen* ist ausserordentlich verwickelter als die erste grobe Einteilung in drei Teile ahnen lassen würde.

Erinnern wir uns zunächst an das Wesen von "Bedeutung" bei einer gewöhnlichen *Wahrnehmung*, — etwa der Wahrnehmung eines roten Apfels.

Wenn wir zum ersten mal diese besondere Art von Gesichtseigenschaft Rot sinnlich empfinden, pflegen wir nun diese nun jene Art von Handlung auszuführen, und als Folge nun diese nun jene gegenständliche und darauf ichliche Erlebnisse zu haben. — Z.B. berühren wir den Gegenstand und empfinden Glatte und fühlen etwa) Lustgefühl, oder wir heben es und erleben Schwere und Unlust, oder wir beißen es an und erleben Susse und Lustgefühl; usw.

Beim späteren Vorkommen des Rot haben wir dann das Gegenstands erlebnis (um nur dieses, und der Einfachheit wegen auch nur eine Einheit davon, — Beissen — Süss — Lust — zu berücksichtigen), das scheinbarlich etwa so dargestellt werden konnte —



(Das R oder r stellt das Rot vor, b die Handlung des Beissens, s die gegenständliche Folge Süss, und 1 das Lustgefühl).

(Der entsprechende Syllogismus braucht wohl hier nicht angegeben zu werden).

Das R (das Rot) bildet den "Kern" der Wahrnehmung (des Wahrgekommenen) und der übrige Teil die "Bedeutung" von diesem Rot (der "Bedeutungsteil" der "Wahrnehmung als Ganzes").

Man beachte, dass in dieser "Bedeutung des R" die Geschmacksvorstellung der Süssigkeit gewissermaßen seinerseits den "Kern" bildet. Jedoch nicht die "Vorstellung der Süssigkeit" allein, sondern das ganze Gefüge außer dem R ist es, das "die Bedeutung des Rot" ausmacht (Es sei wiederholt, dass hier nur eine einzige Bedeutungseinheit angedeutet wird).

Mit einer solchen "Kernsinneseigenschaft und ihrer Bedeutung" hat ein "Wort und seine Bedeutung" einige Ähnlichkeit, — aber auch eine nicht unbeträchtliche Unähnlichkeit. Dies klarzumachen erfordert eine etwas eingehende Erklärung.

Nehmen wir an, wir hören das Wort "Apfel" und sehen zugleich oder bald darauf einen "wirklichen" Apfel (die Frucht).

Wenn ich nun bei einer späteren Gelegenheit wieder das Wort "Apfel" höre, dann habe ich darauf (normalerweise) die Vorstellung eines Apfels. (Nennen wir dies ohne weiteres eine "Erinnerungsvorstellung" eines Apfels, obwohl das "Vorstellung sein" und weiter das "Erinnerungsvorstellung sein" ihre eigene Umrahmungen erfordern, wie später noch zu erörtern sein wird, hier aber davon abgesehen werden darf) — Was uns aber hier besonders angeht, ist, dass dieses "Gedächtnisbild des Apfels" *an sich* noch nicht "die Bedeutung" des Namens "Apfel" ist.

Damit ein Wort (ein Hauptwort) eine "Bedeutung" erhalten kann, muss es ein Teil eines Vorstellungsgefüges werden, weit verwickelter als ein solches "Erinnerungsbild des Gegenstandes" (verwickelt wie auch selbst dieses schon ist). Was hier zunächst noch hinzu kommen muss, (zunächst als Empfindung und später als Vorstellung) ist (soweit ähnlich wie bei einer "gewöhnlichen Wahrnehmung") eine zweckmassige *Handlung* (wie wir bald sehen werden).

Dazu kommt aber noch etwas anderes hinzu, was bei einer "gewöhnlichen Wahrnehmung" nicht unbedingt notwendig ist. Eine Empfindung wie das Rot kann für mich eine "Bedeutung"

### *Der gegenständliche Teil meines Bewusstseins*

von (um es kurz auszudrücken) Süss bekommen, auch wenn ich ganz allein auf der Welt bin. Dagegen kann eine Empfindung, die ein *Wort* ist (oder werden soll), für mich nur dann eine Bedeutung (eine "Wortbedeutung") erhalten, wenn in meiner Welt auch noch andere Menschen außer mir da sind.

Das Zustandekommen ist etwa wie folgt.

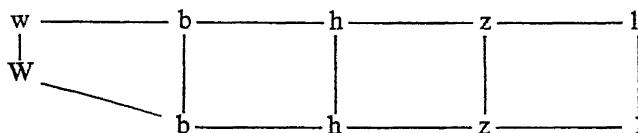
Zunächst geschieht eine verhältnismässig einfache Verknüpfung (Assoziation). — Ich hore den Laut "Apfel" und sehe den Apfel selbst. Später hore ich wieder den Laut "Apfel" und habe darauf das Erinnerungsbild des Apfels selbst.

Nun aber kommt erst das Geschehen, das hier von besonderer Wichtigkeit ist, denn nun muss ich eine *Reihe* von Erlebnissen haben, — einschliesslich eben das Erlebnis der Handlung, von der oben schon die Rede war.

Bei irgend einer Gelegenheit höre ich das Wort (den Laut) "Apfel" und habe darauf das Erinnerungsbild des Apfels selbst. Darauf aber führe ich diese oder jene zweckmassige Handlung aus. (Z.B. ich sehe mich um nach einem etwaigen "wirklichen" Apfel und weise mit der Hand darauf hin, oder ich nehme den Apfel auf und reiche ihn dem Anderen, oder dgl.) Darauf erlebe ich eine gegenständliche Folge (ich sehe etwas das Kopfnicken des Anderen, oder hore das Wort "richtig" oder "danke" oder dgl.) Und endlich erlebe ich somit (sagen wir) ein Lustgefühl.

Aber auch selbst soweit ist "das Bild des Apfels" immer noch nicht "die Bedeutung des Wortes Apfel" — Dies kommt erst bei einer noch späteren Gelegenheit zu stande, nämlich wenn ich wiederum das Wort "Apfel" hore (unter gewissen Umständen, — hier besonders: Gegenwart eines Mitmenschen)

Das gegenständlich Gegebene (der "Synorasmus") hat dann etwa den Bau, wie in dem Schaubild angedeutet —



(Hier bedeutet W oder w das Wort, b das Bild, h die Handlung, z die Zustimmung, und 1 das Lustgefühl — (Es sei beachtet, dass in einem solchen Fall die "Vorstellung des Apfels selbst" an sich schon ein verwinkeltes Gefüge ist. Denn es ist das, was wir schon oben eine "Vorstellungswahrnehmung" genannt haben)

Der entsprechende Syllogismus würde lauten: —

*Vorher, als ich das Wort W hörte, und mir b vorstellte, und darauf h ausführte, dann folgten z und 1.*

*Hier ist nun wieder ein Wort W, und ich stelle mir b vor,*

*Sollte ich nun auch wieder Handlung h ausführen,*

*Dann würden wohl auch (wahrscheinlich) z und 1 folgen.*

(Die Fälle: "Wenn ich wieder ein Wort W hören *sollte* . . .", und "Und ich fuhe nun auch wirklich wieder Handlung h aus . . .", brauchen hier wohl kaum besonders zergliedert zu werden).

Das Wort (der Laut) zusammen mit dem Gefüge von Vorstellungen und Beziehungen bilden *eine Art* von Wahrnehmung, — obwohl (wie schon angedeutet) bei aller Ähnlichkeit hierauf bezüglich auch wichtige Unterschiede vorhanden sind.

Wir können das Wort (den Laut) als den "Kern" des gesamten Gefüges betrachten. Von dem ubrigen Teil können wir die Vorstellung des Gegenstandes (hier des Apfels) als den "Kern" der "Bedeutung" jenes ersten Kernes (des Lautes) anerkennen. Aber es ist das *Ganze* des "übrigen Teils" — d.h. das Ganze des gesamten Gefüges ausser dem Wort-Laut — , das die eigentliche "Bedeutung" jenes Wortes (Lautes) ausmacht.

Nun aber weiter. — In dem oben gegebenen Beispiel nehmen wir an, dass das Wort mit einem Gegenstand von einem einzigen Gesichtspunkt aus betrachtet verbunden wurde. Wir können es aber auch mit dem Gegenstand von verschiedenen Gesichtspunkten aus wahrgenommen verbinden, z B das Wort "Pferd" mit einem Pferde stehend, laufend, liegend, usw.

Aber von noch grosserer Wichtigkeit für unser gegenwärtiges Problem ist, dass mein Erlebnis das Erlebnis verschiedener Einzelwesen sein kann, — in gewissen Hinsichten ahnlich, in weniger "wesentlichen" Hinsichten verschieden. Nehmen wir an, dass, während ich das Wort "Blume" höre, ich das eine mal eine Lilie, das andere mal ein Veilchen, dann eine Rose, usw. gesehen habe. Beim späteren Vorkommen meines Horens des Wortes Blume, würde die Bauart meines Bewusstseins diejenige eines "disjunktiven hypothetischen Analogie-Schliessens" entsprechen:

*Bei früheren Gelegenheiten, wenn ich "Blume" hörte, und mir dabei ein Veilchen, ein ander mal eine Lilie, ein ander mal eine Rose (usw) vorstellte, und darauf eine (oder andere oder wieder andere) Handlung ausführte, dann folgten weitere gegenständliche und ichseitliche Folgen.*

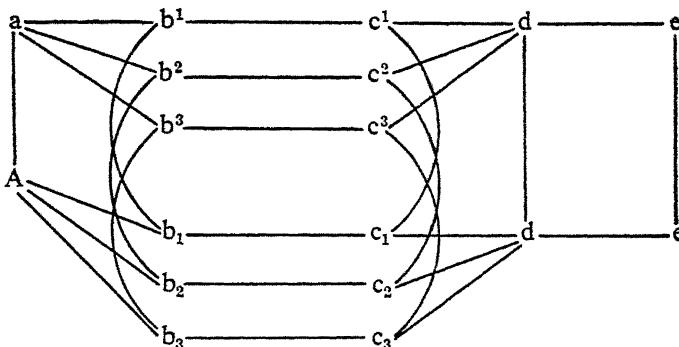
*Nun hore ich wiederum "Blume";*

*Wenn ich nun wieder die Bedingungen vervollkommnete, indem ich mir entweder ein Veilchen, oder eine Lilie, oder eine Rose vorstellte, und Handlungen den früheren ähnlich ausführte,*

*Dann würden (wahrscheinlich) auch wieder ähnliche gegenständliche und ichliche Folgen folgen.*

## Der gegenständliche Teil meines Bewusstseins

Schaubildlich liesse sich der "Synorasmus" etwa so darstellen:



(Hier bedeutet a oder A das Wort, b die "Vorstellung", c die Handlung, d die "Antwort" des anderen Menschen, und e das Lustgefühl).

Dies ist dann die Bauart (Struktur) eines *Begriffes* (d.h. hier: begrifflicher Ausdruck zusammen mit seiner *Bedeutung* im weiten Sinn).

Die Bestandteile dieses Gebildes brauchen natürlich nicht "klar herausgelöst" (explizit) vorhanden zu sein. Oft sind Teile davon ziemlich herausgelöst aber das meiste ist zumeist nur "unentfaltet, nicht klar herausgelöst" (implizit). Der Teil, der hier von besonderem Interesse ist, ist natürlich das, was "die Vorstellung des Gegenstandes" genannt werden könnte. Im obigen Schaubild sind *drei* "Ähnlichkeit habende" Gegenstände angedeutet, bei den meisten Begriffen wurde die Zahl natürlich ganz ungleich grosser sein. Jedoch brauchen nicht alle drei (oder wie viele es sein mögen) klar herausgelöst vorhanden zu sein, wenn ich das Wort hore und verstehe. Zumeist ist nur eine einzige Vorstellung vorhanden in verhältnismässiger Klarheit und Vorherrschendheit, während die übrigen nur schwach, nur implizit, nur andeutungsweise "gefühlt" werden als "andere Möglichkeiten". Jedoch unter gewissen Umständen (wie beim "suchenden Nachdenken") wird nun die eine nun die andere Vorstellung klarer, während die vorigen dann wieder zum "Rückgebundensein" oder "Auch-möglichsein" zurück sinken. Auch die "vorherrschende" "vertretende" (repräsentierende) Vorstellung ist oft genug nur schwach angedeutet vorhanden.

Die verschiedenen möglichen (auswechselbaren, alternativen) Gegenstände, die in dem Gedachten als Ganzen) gebunden oder klargelegt enthalten sind, haben stets etwas Ähnlichkeit mit einander in der einen oder der anderen Hinsicht, und diese Ähnlichkeit, mehr oder weniger "klar herausgelöst", ist natürlich ein wesentlicher Bestandteil des Bewusstseinsgegenstandes, das ein "Begriff" ist. Die "Hinsicht, in der sie sich ähnlich sind", kann "das identische Element" innerhalb des gesamten Gedachten genannt werden

Die "Identität" ist aber natürlich nicht eine der Zahl ("eins und dasselbe"), sondern ist, streng genommen, "Ähnlichkeit". Und in jedem Falle der "Name" (der Ausdruck) hat bezug auf (oder bedeutet) nicht dieses "identische Element", auch nicht das "System von identischen Elementen", sondern er hat Bezug auf das eine oder das andere Einzelbeispiel der verschiedenen "Dinge", das die "ähnliche" Eigenschaft hat (die für diesen oder jenen Zweck von uns als "wesentlich" erachtet wird).

Es ist eine strittige Frage, ob diese "Bedeutung" überhaupt "Vorstellungen" einschliesst. Es ist im Wesentlichen eine Sache des Wortgebrauchs. Der Ausdruck "Vorstellung" bedeutet wohl zumeist etwas, was ziemlich deutlich und lebhaft (man könnte beinah sagen "konkret" oder "fast sinnlich lebhaft") vorgestellt wird. Etwas derartiges kann bei einigen Menschen beim "Begriff" ganz gut vorhanden sein. Aber sicher ist, dass sie bei den meisten Menschen, sehr oft, sogar wohl zumeist, nicht vorhanden sind. Jedoch, mir wenigstens scheint es, dass die "Bedeutung", die vorhanden ist, trotzdem doch "vorstellungsartig" genannt werden kann. — "eine Art von" Vorstellungsgebilde, wie immer "schwach" oder "blass" oder "nur andeutungsartig" die Vorstellungseigenschaften auch sein mögen. Es sind trotz alledem "Vorstellungen" zum allermindesten als im Gegensatz zu "Sinnesempfindungen".

Erinnern wir uns aber wiederum an die weiteren Verwicklungen die vorhanden sind, — insofern wie die Erkennung der "Vorstellungshaftigkeit" (wenigstens der "Nicht-sinnlichkeit") der Gegenstände, und ihre "Erinnertsein" an sich auch ihrer besonderen "Umrahmungen" oder "Einfassungen" bedurfen, und, ferner, insofern wie ein jedes der gedachten Gegenstände eine "Vorstellungswahrnehmung" ist, eine jede mit ihrem eigenen verwickelten Bau.

Die Sachlage "Ich habe einen Begriff von X" ist also außerordentlich verwickelt, und schliesst sehr viele "Synorasmen" ein, wie immer "nur implizit" diese auch sein mögen.

Im Allgemeinen kann man auch noch sagen Der Ausdruck "Ich habe einen Begriff von einem X" gleicht im Wesentlichen "Ich weiss, auf was für Arten von Dingen (schliesslich auf welche einzelnen Dinge, selbst wenn diese auch noch gedankentlich, auf Grund gewisser anderen Ähnlichkeiten, in Klassen geordnet worden sind) das Wort "X" sich anwenden lässt, — und welches die Eigenschaften sind, die in den einzelnen Dingen der Gesamtheit wesengleich (identisch) sind, d.h., die diejenigen sind, auf Grund deren ich diese Dinge als zu jener besonderen Gesamtklasse gehörend betrachte."

Im Fall eines Wortes wie "Psychologie" sind die "ähnlichen Dinge" vielmehr "ähnliche Teile", sonst aber ist der Bau des Ganzen wie in den anderen Fällen

#### *7. Zahl-zeichen.*

Der Bewusstseinsgegenstand in einer Sachlage wie "ich verstehe die Bedeutung des Wortes *drei* oder des Zeichens 3" ist wesentlich

### *Der gegenständliche Teil meines Bewusstseins*

der Art wie in der Sachlage "ich verstehe die Bedeutung (etwa) des Wortes *Blume*". Der Gegenstand ist ein sehr verwickeltes Gebilde von Synorasmen, wie (zum Teil) im Schaubild im vorigen Abschnitt angedeutet.

Das "W" oder "w" des Schaubildes würde nun das Wort "drei" oder das Zeichen "3" darstellen, und "b1, b2, b3, (usw.)" würden auch hier das darstellen, was oben "der Kern (aber auch nur der Kern) der Bedeutung" genannt worden ist, — nämlich "die Vorstellungen der verschiedenen Dinge". Aber ein jedes solches "Ding" würde hier eine Gruppe von drei Gegenständen sein, — drei Punkte, drei Blumen, drei Töne, usw. Im allereinfachsten Fall konnte ein solches Ding drei "einfache Eigenschaften" sein. Diese "Dinge" sind, als drei, stets in einer Art von raumlicher Beziehung zu einander, — entweder in (wie man sagen könnte) "wirklichen raumlichen Beziehungen" (geordnet als Linie, oder Dreieck, usw.), oder wenigstens (oder ebenfalls) in jener "Art von räumlicher Beziehung", die (wie wir oben anzunehmen zu dürfen glaubten) eben "Zeitbeziehungen" sind (Gleichzeitigkeit oder Zeitfolge). Stets aber (im hier betrachteten Fall) müssen sie genugend (implizit oder explizit) von einander unterschieden sein, um Gruppen von drei zu bilden. Es ist auf eine jede solche Gruppe von drei, auf die das Wort *drei* oder das Zeichen 3 angewendet werden kann.

Solch eine Gruppe von (im einfachsten Fall) drei einfachen Eigenschaften, die eine Art von Einheitlichkeit hat, hat nichts Wunderliches an sich als ein Gruppe von Eigenschaften, die (etwa) jene Einheit bilden, die "Apfel" oder "Blume" heißt.

Und natürlich schliesst der Gegenstand in der Sachlage "ich weiss, was *drei* oder 3 bedeutet" all jene Vielheit von Eigenschaften und all jene Vielheit von Beziehungen ein (besonders auch Beziehungen der "wesentlichen Ähnlichkeit"), — sowie auch die Vielheit der Unter-Synorasmen in Verbindung mit jedem einzelnen Gegenstand in jeder Gruppe — auf die wir schon oben (mit bezug auf "gewöhnliche Begriffe") hingewiesen haben.

#### *8. Die Sachlage: — "Ich erinnere mich des X".*

Die Sachlage: "Ich erinnere mich des X" enthält noch etwas mehr als die Sachlage. "Ich stelle mir ein X vor". Man hat dieses Hinzukommende ja wohl manchmal beschrieben als "ein Gefühl, dass ich das X schon früher erlebt habe". Worin aber besteht denn nun dieses "Gefühl"? Offenbar ist es streng genommen überhaupt kein eigentliches "Gefühl", im Sinne von etwas Ichseitlichem (Subjektivem, Affektivem, Emotionalem), sondern etwas Gegenständliches, etwas Erkenntnishaftiges. Und ziemlich offenbar ist es sogar, dass es vielmehr eine Art "Glaube", oder "Wahrheitserkenntnis" ist. Und dies (wenn unsere früher gegebene Zergliederung richtig gewesen ist) ist ein Gedankengebilde von der Bauart, für die oben der Name "Synorasmus" vorgeschlagen wurde, da es dem Wortgefüge entspricht, das "Syllogismus" genannt wird.

## Grundfragen der Philosophie

Im täglichen Leben pflegen wir unsere Gewissheit zu begründen, indem wir Äusserungen machen wie etwa: Ich entsinne mich der Sache ganz genau. Ich erinnere mich, dass es grade zwölf geschlagen hatte. Ich sprach eben mit meinem Freund N, und er sagte mir . . . usw. — Kurz Wir erkennen als unseren Glaubensgrund die Tatsache, dass wir das X mit genugender Leichtigkeit zeitlich einreihen können, als Teil unserer Vergangenheit, in den anderen Vorstellungen, die sich einstellen als Teil einer Reihe von Vorstellungen, die Teil sind meiner Vergangenheit, die (mit welch immer Lücken auch) bis zur Gegenwart führen. Es gehört aber noch mehr dazu, und das Gesamtgefüge ist, wie gesagt, ein "Synorasmus".

Das entsprechende Wortgefüge (in allgemeinerer Form) wäre etwa wie folgt:

*Bei früheren Gelegenheiten geschah wiederholt die gleichmässige Folge: Das Hervorrufen irgendeiner Vorstellung, und auch das Sicheinstellen anderer Vorstellungen in einer Zeitreihe, und die verhältnismässige Leichtigkeit, mit der ich die besondere Vorstellung in die andere Vorstellungreihe zeitlich hineinorten (lokalisieren) konnte, die bis zur Gegenwart führen; — darauf mein Ausführen dieser oder jener bestimmten Handlung auf Grund meiner Vorstellung der Zeitordnung; — und wiederum darauf das Sicheinstellen von gewissen Folgen, die befriedigend (lustbringend) waren.*

*Nun habe ich wiederum eine solche besondere Vorstellung ("X"), und eine Reihe von anderen Vorstellungen (etwa Uhrenschlag, usw.) und Leichtigkeit der zeitlichen Beortung jener zwischen diesen anderen.*

*Wenn ich nun die Bedingungen vervollständigen sollte, indem ich wiederum eine Handlung ähnlich den Früheren ausführte, Dann würden sich (wahrscheinlich) auch wieder ähnliche Folgen einstellen.*

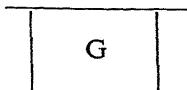
Wenn "ich mir des X erinnere", dann brauche ich mir der Bauart und aller der Bestandteile des Gedankengebildes, mittelst dessen ich meinen Schluss oder Glauben erreicht habe, nicht notwendigerweise "klarherausgelöst" (explizit) bewusst zu sein. Wie in so vielen anderen Fällen unseres bewussten Lebens genügt es, wenn wir die Bestandteile und Beziehungen "angedeuteterweise" (implizit) vorhanden haben. Aber auch im gewöhnlichen Leben pflegen wir doch oft genug unsere Meinung zu rechtfertigen, indem wir (wie im oben gegebenen Beispiel) die Leichtigkeit der Hervorrufung, und besonders die Leichtigkeit und Sicherheit der zeitlichen Einortung betonen.

Es sei aber dabei wohl beachtet, dass das "Umrahmungsgebilde", das meinen Glauben und das "mich erinnern" bedingt, nicht auch seinerseits zu der nämlichen Zeit "erinnert" ist. (Vergleiche, was oben gesagt worden ist mit bezug auf "bedingenden Rahmen" mit bezug auf "Ursache", "Zeit", usw.)

## Der gegenständliche Teil meines Bewusstseins

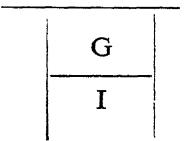
### 9. Wahrheit.

Betrachten wir zunächst eine ausserst einfache Sachlage, etwa eine einfache Eigenschaft mit einem einfachen Hintergrund. Dies könnte schaubildlich etwa so dargestellt werden.

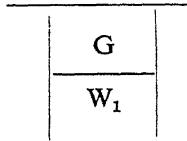


Hier wird angenommen, dass soweit noch keine Unterscheidung von Ich und Gegenstand stattgefunden hat. Dagegen muss, wie wir schon früher gesehen haben, selbst in einer solchen Sachlage, eine, wenn auch noch so einfache Unterscheidung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft da sein, und also auch im Schaubild angedeutet. (Auf den "Inhalt" des Vergangenheits- und des Zukunftsteils braucht für unseren gegenwärtigen Zweck hier nicht eingegangen zu werden.)

Nehmen wir nun aber an, dass eine Unterscheidung zwischen Ich und Nicht-Ich schon da ist. In solchem Fall lasse sich die Sachlage schaubildlich so darstellen:



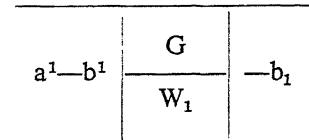
Wir können noch etwas weiter gehen und annehmen, dass das Ich, oder das Ichbewusstsein, das Bewusstsein des Ausdrucks von Wörtern einschliesst. Diese Wörter (wir wir schon früher gesehen haben) können im Augenblick des Äusserns nicht selbst gegenständlich sein, — sie sind ein Teil des einschliessenden Ichbewusstseins (wie in einem späteren Augenblick "erkannt" wird). Der Einfachheit halber mögen es die Wörter sein, die im Schaubild angedeutet werden, und zwar durch "W<sub>1</sub>"



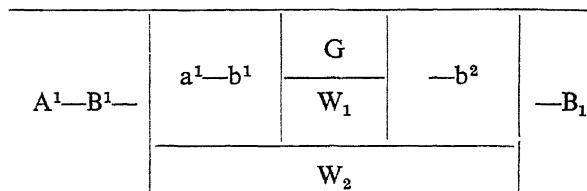
Wenn ich aber Wörter gebrauche, dann muss auch, als Teil der gegenständlichen Sachlage, auch noch ein anderer Mensch da sein, dessen Körper von mir entweder sinnlich wahrgenommen oder nur vorgestellt wird, und dessen Bewusstsein von mir entweder vorgestellt oder "in-erlebt" wird. — Und ferner wird das "Gegenwärtige" "umrahmt" oder "seitlich eingefasst" von Erinnerungen an früheren Fällen von Aussagen ähnlicher Wörter an Andere,

### Grundfragen der Philosophie

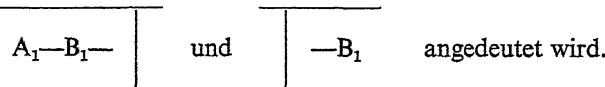
und von Erwartungen möglicher ähnlicher Folgen. Die Art dieses einfassenden "Synorasmus" würde etwas verschieden sein, je nachdem ich die Wörter tatsächlich ausdrücke oder sie mir nur als möglicherweise auszudrücken vorstelle. Im ersten Fall würde das synorastische Gebilde von der Art sein, die "Wollen-Schliessen" genannt werden konnte (Vormals, wenn ...; Hier ist nun wieder ...; Und ich *tue* auch ...; Also *wird* auch wieder ...). Im zweiten Fall wäre es von der "Annahme" Art. (Vormals ..., *Wenn* wieder ...; Und *wenn* ich ...; So würde auch ...). Im Schaubild stellen die Zeichen  $a^1-b^1$  und  $-b_1$  die erstere Art dar. Das Schaubild als Ganzes wurde (so weit wie hier zu zeigen notig ist) etwas so sein:



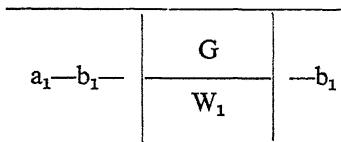
Nehmen wir nun eine noch entwickeltere Sachlage vor, — eine in der ich solche Wörter gebrauche wie "Da (oder das) ist eine Wahrheit". Dies konnte so dargestellt werden



Insofern wie ich meine Wörter mit Absicht gebrauche, muss auch jemand anders da sein, und, wenn ich die Wörter tatsächlich ausspreche, dann wird die gegenwärtige Sachlage "eingefasst" sein von Erinnerungen an früheren Fällen vom Aussprechen von solchen Wörtern (hier, "das ist eine Wahrheit", — im Schaubild durch " $W_2$ " angedeutet) und ihre Folgen, und Erwartungen ähnlicher Folgen in der unmittelbaren Zukunft, was im Schaubild durch



Ich sage die Wörter "Da (oder das) ist eine Wahrheit" in Gegenwart von (oder mit bezug auf) der gegenständlichen Sachlage, die schaubildlich angedeutet wird durch:



### *Der gegenständliche Teil meines Bewusstseins*

Es ist diese, vom Standpunkt des Ich (mit meinem  $W_2$ ) "gegenständliche" Sachlage, die für uns hier von besonderer Bedeutung ist. Denn dies, oder ein Teil hiervon, muss das sein, was ich (mit meinem  $W_2$ ) "Wahrheit" nenne.

Was ist nun das, was ich "Wahrheit" nenne?

(1.) Sehr oft ist es der Wörter-Teil der gesamten Sachlage (etwa die Wörter: "Da (oder das) ist ein X" — im Schaubild durch  $W_1$  angedeutet) den ich ( $W_2$ ) "Wahrheit" nenne.

Wir müssen uns aber daran erinnern, dass solche Wörter nur insofern eine "Wahrheit" sein können, als sie in Gegenwart von einer wahrgenommenen oder vorgestellten anderen Person, besonders als Bewusstsein (von mir "gedacht" oder "in-erlebt") ausgesprochen werden. Dies ist im Schaubild nicht angedeutet, *muss aber als unerlässlich erkannt werden*, wenn die Wörter eine "Wahrheit" sein sollen. Es mag auch noch erwähnt werden, dass die Person als für des Redners gegenwärtigen Zweck "hinlanglich befähigt" angesehen werden muss. (Was dies in sich einschliesse, braucht wohl hier nicht besonders untersucht zu werden)

Weiter aber, die Gesamtlage muss derartig sein (wie allerdings erst in einem *späteren* Augenblick "erkannt" werden kann), dass ich und die (derzeitige) gegenständlich Sachlage "umrahmt" oder "eingefasst" sind, — einerseits von Erinnerungen von früheren Äußerungen derartiger Wörter (unter ähnlichen Umständen), die *Zustimmung* von Seiten Anderer erhielten (durch Wörter oder sonst wie), und anderseits von Erwartungen wahrscheinlicher Zustimmung in der unmittelbaren Zukunft

Wörter in sich selbst allein können nicht "Wahrheit" sein. Wahrheit können sie nur dann sein, wenn sie bedingt und "eingefasst" sind wie oben erklärt

Nehmen wir an, die Wörter seien von der Art, deren allgemeine Form ist "Da (oder das) ist ein X".

Es gibt hier nun zwei Möglichkeiten, je nach dem, was die Wörter "bedeuten" sollen, — oder (vielleicht besser gesagt) je nach der Art der vollständigeren, weniger zweideutigen Gruppe von Wörtern, für die sie die Stelle vertreten

Einerseits könnten sie die Stelle vertreten für etwa: "Da (das) ist etwas, das X heißt" (oder "das gemeinlich X genannt wird")

In diesem Fall kann der Gegenstand irgend etwas sein, — ausserst reichhaltig oder ausserst einfach (sogar eine einzelne Eigenschaft auf einem einfachen Hintergrunde). Es sei aber beachtet, dass immer noch notig ist, dass das Ganze bedingt und umrahmt ist wie oben erklärt, — und besonders die "Zustimmung" muss beachtet werden.

Die "Zustimmung" (eingeschlossen in dem, was im Schaubild durch  $b^1$  und  $b_1$  angedeutet wird) hat in sich einen verwickelten Bau, — und schliesst ein des Anderen Bewusstsein des Gegenstandes und sein Bewusstsein eines noch Anderen, und seine eigene Erinnerungen früherer ähnlicher Wortanwendungen und Erwartung

## Grundfragen der Philosophie

möglicher zukünftiger Folgen. — Wenn die Wörter nur von der Art des o' oder achi! sind, dann würden sie nur "Ausrufungswörter" sein. Auch diese würden von Erinnerungen und Erwartungen ähnlicher Art "eingefasst" sein, — aber diese würden keine "Zustimmung" einschliessen. Denn wenn das der Fall wäre, dann würden sie nicht mehr blosse Ausrufungswörter sein, sondern, so zu sagen, verdichtete Wertaussagen, etwa wie "Das ist etwas, das bedauerlich ist", oder dergleichen.

Andrerseits könnten die Wörter (die hier in Betracht kommen) die Stelle vertreten von etwa "Das ist ein Ding, das ein Gefuge gewisser Art ist, — etwa. bestehend aus einer Kerneigenschaft und dessen "Bedeutung" (die Bauart einer sinnlichen oder vorstellungshaftigen Wahrnehmung, wie etwa von einer Apfelsine). In solchem Fall müsste das G unseres Schaubildes schon in sich eine verwickelte Gruppe von "Synorasmen" darstellen (Vgl. was in einem früheren Kapitel über die Bauart einer Wahrnehmung — und somit auch einer "Vorstellungswahrnehmung" — gesagt worden ist).

Gemeinlich haben die Wörter (von der Art, die hier in Betracht kommen) beide Arbeitsleistungen zu besorgen, — sowohl dass das "Das" ein X heisst, und dass es von dieser oder jener Bauart ist.

Sehr oft haben die Wörter (die "eine Wahrheit" sind) die mehr oder weniger klare Form einer Verallgemeinerung, wie etwa: "(Alles) Eisen, wenn erhitzt, dehnt sich" In solchen Fällen ist der "Gegenstand" ein vollständiger "Synorasmus" (von der "Annahme-Ähnlichkeit" Art) und die Wörter vertreten, streng genommen, die Stelle eines ganzen Syllogismus (Bisher . . . , Wenn nun etwa wieder . . . ; Und wenn wieder so und so gehandelt wurde, Dann wurde (wahrscheinlich) auch wieder . . .) Kurz, eine solche Verallgemeinerung ist in solchen Fällen stets eine Art von verdichtetem Annahme-Ähnlichkeits-Schlussausdruck (hypothetischer Analogiesyllogismus).

(2.) Andrerseits ist es oft genug der Fall, dass nicht die Wörter "Wahrheit" genannt werden, sondern ihr *Gegenstand*, — indem die Wörter als nur der "Ausdruck" (oder das Ausdrucksmittel) der Wahrheit angesehen werden. — Dies kann aber nur dann der Fall sein, wenn der "Gegenstand" die synorastische Bauart hat. Man konnte z.B. eine einfache Eigenschaft nicht eine Wahrheit nennen, wohl aber kann man einen Synorasmus eine Wahrheit nennen, — und man tut es auch.

Es bleibt aber Tatsache, dass das, was "Wahrheit" genannt wird, nur der eine oder der andere Teil einer *Gesamtheit* ist, abgesehen von dem es keine "Wahrheit" sein würde. Eine Wahrheit, was immer sie sein mag, ist eine Wahrheit in etwas ähnlicher allgemeinen Weise, wie ein besonderes Geschehen eine "Ursache" ist, oder wie eine gegebene Eigenschaft eine "sinnliche Eigenschaft" ist, usw. — nämlich weil sie eine gewisse Art von Umrahmung oder Einfassung hat.

Die Wörter (gleich ob selbst "Wahrheit" oder nur "Ausdruck der Wahrheit") können sich auf Gegenwart, oder Vergangenheit oder Zukunft beziehen. ("Das war, ist, oder wird ein X sein.")

### *Der gegenständliche Teil meines Bewusstseins*

Ferner: die Wörter müssen stets von der Art sein, die eine „Aussage“ oder „Behauptung“ heisst, — gleich ob auf sogenannte „Tatsachen“ oder „Werte“ Bezug nehmend (welche letztere übrigens ja selbst nur eine Unterart von „Tatsachen“ sind) — Dagegen ein Befehl ist nicht eine Wahrheit. Denn obwohl ein Befehl (während er ausgesprochen wird) auch seine „Umrahmung“ von Erinnerungen und Erwartungen hat, so schliesst diese doch nicht Erinnerungen und Erwartung von „Zustimmung“ ein, sondern nur von Gehorsam.

Man sagt zuweilen, dass Wörter einem Anderen Wahrheit „zutragen“ oder „übermitteln“. Dies bedeutet, dass die Wahrheit (hier im Sinne eines Synorasmus) ein Teil des Bewusstseins des Anderen (Bewusstsein von uns vorgestellt oder „in-erlebt“) ist oder werden soll.

#### *10. Glaube.*

Einerseit kann das Wort „Glaube“ (als Teil eines „W<sub>2</sub>“ unseres Schaubildes) wohl als gleichbedeutend (synonymisch) mit „Wahrheit“ gebraucht werden

Haufiger aber wird das Wort „Glaube“ (ob mit bezug auf Wörter, oder, wie wohl zumeist, mit bezug auf den „Gegenstand“ — beides natürlich als Teil der einschliessenden Gesamtheit) angewendet, wenn der synorastische Teil dieser Gesamtheit mangelhaft ist, — entweder insofern die „Gründe“ etwa zu wenige sind, oder der gegenwärtige Gegenstand oder Vorgang den früheren nicht genugend „ähnlich“ ist — Somit ist es z B für mich eine „Wahrheit“, dass Eisen, wenn erhitzt, sich dehnt (sich dehnen wurde, wenn ich . . .), dagegen ist es für mich nur ein „Glaube, dass (sagen wir) ein Stuck Eisen, dass ich zufällig eben gefunden habe, genau ein Pfund wiegt (sich als ein Pfund wiegen erweisen wurde, wenn ich . . .). — Streng genommen aber unterscheiden sich Wahrheit und Glaube nur dem Grade nach.

#### *11. Wissenschaft.*

Wir haben gesehen, dass in vielen Fällen der Bezugsgegenstand der Wörter ein Synorasmus ist (ein Gefüge Erinnerungen und Erwartungen gewisser Art und Zusammenstellung, die zusammen den Gegenstand ausmachen beim Schlussfolgern), und dass der Ausdruck „Wahrheit“ sich in solchen Fällen entweder auf den Worterteil oder auf den Synorasmusteil des gesamten Gefüges beziehen kann

Der Ausdruck „Wahrheit“ hat in solchen Fällen (ob es sich auf die Wörter oder den Synorasmus bezieht) als gleichbedeutenden Ausdruck (Synonym) den Ausdruck „Gesetz“ („Naturgesetz“).

„Wissenschaft“ besteht wesentlich aus solchen „Gesetzen“, — aber besonders insofern auf die synorastischen Gefüge Bezug genommen wird Naturgesetze sind nicht die Geschehnisse selber, sondern die vergangenen Geschehnisse als Erinnerungen, gegenwärtige ähnliche (wahrgenommene oder vorgestellte) Vorkommnisse, und vorgestellte mögliche zukünftige Geschehnisse als ähnlich erkannt.

### *Grundfragen der Philosophie*

Derartige Gesetze sind allerdings “Bestandteile des Weltalls”, aber als “Bestandteile meines Bewusstseins”, und in diesem Sinne “menschliche Erzeugnisse”

Der Unterschied zwischen “Natur”-wissenschaft und “Geistes”-wissenschaft und die Beziehung beider zur Philosophie (und Psychologie) werden später noch beachtet werden.

## VIERTES HAUPTSTÜCK

*Mein Bewusstsein, mein Weltall — andere lebende Wesen einschliessend*

### 1. *Mein Bewusstsein und mein Körper.*

“Mein Bewusstsein — als solches” ist in einem jeden gegebenen Augenblick, in einer jeden gegebenen Zeitstrecke, auch “mein Weltall als solches”, oder “die Gesamtheit alles Seienden”.

Es ist also offenbar, dass, insofern wie “mein Körper” überhaupt zu irgend einer Zeit “da ist”, oder ein Teil der Gesamtheit meines Weltalls ist, er auch somit ein Teil meines Bewusstseins ist

Und zwar ist er dann oft genug da als ein Gefüge von sinnlichen und vorstellungshaften Eigenschaften und Beziehungen, oder ganz und gar vorstellunghaft und begrifflich.

Zur anderen Zeit aber, und wohl sogar zumeist, ist mein Körper da (oder bei der rückschauenden Selbstbeobachtung “dagewesen”) als “Gefühl”, als Teil meines Ichbewusstseins, — Gefühle die, wenn sie in einem späteren Augenblick in meinem Gegenstandsbewusstsein als “erkannt” da sind, als “körperliche Gefühle” oder selbst “körperliche Empfindungen” (Organempfindungen) erkannt und auch so benannt werden können.

### 2 *Körper und Bewusstsein anderer lebenden Wesen (hier besonders anderer Menschen).*

Nehmen wir an, ich sehe eine Apfelsine, die vor einem anderen Menschen liegt und nach der er eine Greifbewegung macht.

(1.) *Der Grundvorgang ist hier stets ein “rein stofflicher” Vorgang.*

In diesem Falle betrachte ich die Apfelsine als einen stofflichen (körperlichen, materialien, physischen) Reiz, der auf einen stofflichen Körper einwirkt, und eine stoffliche Wirkung oder Reaktion (z.B. eine Greifbewegung) zu stande bringt.

Ich kann nun diese Glieder und diesen Vorgang so betrachten, wie der Naturwissenschaftler als solcher es zu tun pflegt, nämlich ganz ohne Bezugnahme auf mein eigenes Ich (Ichbewusstsein). Somit wird gefunden, dass die Bestandteile, und der Vorgang im Ganzen, aus Eigenschaften und Beziehungen besteht, — aber ohne dass, mit bezug auf die Eigenschaften, zwischen sinnlichen und vorstellungshaften unterschieden wird (was ja auch ohne Bezugnahme auf das Ich nicht möglich ist) — Abgesehen hiervon aber können mehr oder weniger zahlreiche Eigenschaften und Beziehungen und Vorgänge unterschieden werden (z.B. zuerst der “äusserliche Reiz” — d.h. “äusserlich” gegenüber dem Körper —, dann etwa Ätherwellen, dann “zufuhrende” Nervenvorgänge, darauf ein verhältnismässig “ruhendes” Grosshirn, das zum Teil zum “Rindenvorgang” wird, dann “niederfuhrende” Nervenvorgänge und Muskelvorgänge,

## *Grundfragen der Philosophie*

bis zum — was diese eine Vorgangseinheit anbelangt — der “endlichen” Bewegung, — hier des Ergreifens) Ausser diesen wären auch noch weitere Vorgänge wie die Wirkungen auf Herz, Lunge, usw. zu beachten. — Eine derartige “rein stoffliche” Betrachtungsweise des Handelns (des Betragens) anderer, nach Weise der “reinen Naturwissenschaftler”, ist aber natürlich durchaus noch nicht “Psychologie”!

Andrerseits aber kann ich dies alles auf eine Weise betrachten, wie der Naturwissenschaftler als solcher es nicht tut, nämlich, mit bewusster Bezugnahme auf mein Ichbewusstsein, und, was dadurch möglich wird, mit Unterscheidung zwischen sinnlichen und vorstellungshaftigen Eigenschaften. Und somit kann ich erkennen, dass die Apfelsine und der Körper innerhalb meines Bewusstseins für mich “Wahrnehmungen” sind, wovon die sinnlichen Eigenschaften (im gegebenen Fall hauptsächlich Gesichtseigenschaften) mit ihren Beziehungen den “Kern” bilden, und die vorstellungshaftigen (mit ihren Beziehungen) die “Bedeutung” dieses Kerns, — wobei aber auch weitere Gebilde dieser Bestandteile in Form von Schlussfolgerungen vorhanden sind (hier besonders mit bezug auf Ursache und Wirkung), die aber zumeist nicht “klar gesondert” (explizit) erkannt werden. — Eine solche Betrachtung ist nun schon ein Stück “Psychologie”, wenn auch erst “Auto-Psychologie”, ohne “Hetero-Psychologie”. — Ich kann ubrigens ferner auch noch erkennen, dass dieser Vorgang, der hier besonders in Betracht kommt, innerhalb einer weiteren Gesamtheit meines Bewusstseins vorgeht, — nämlich meiner weiteren Gedanken, Wunsche, Strebensvorgänge, usw.

Es braucht hier wohl kaum mehr als eben erwähnt zu werden, dass im obigen nur ein besonderer Fall, und dazu in seinen einfachsten Bestandteilen, betrachtet worden ist. Der “Körper” konnte natürlich auch derjenige irgend eines anderen lebenden Wesens sein, — von niedrigster bis zur höchsten Gattungsart. Und der “stoffliche Reiz” könnte irgend ein Teil der gesamten stofflichen Umgebung sein, der zu irgend einer Zeit mehr oder weniger stark auf den Körper einwirkt, — einschliesslich Dinge wie Luftdruck, Temperatur, usw., und alle Arten von geographischen und selbst sozialen, industriellen, politischen usw. Umständen, insofern sie “stofflich” sind. Und endlich die “Ausdruckswirkungen” schliessen ebenfalls alle Möglichkeiten ein, — Gliedbewegungen, Sprache, Handschrift, und alle Handlungen, gesellschaftliche, politische, usw.

*(2.) Zusammen mit diesem erlebten “rein stofflichen” Vorgang aber stelle ich mir oft etwas “Geistiges” vor, und zwar auf gewisse Weise als ein “Mittelglied”.*

Zunächst würde ich den stofflichen Vorgang erleben in der Weise wie oben unter (1) beschrieben worden ist. (Und wir werden ihn hier insofern “auto-psychologisch” betrachten, dass wir die Teile, die für mich dabei sinnlich sind, von denen unterscheiden, die für mich vorstellunghaftig sind). Somit ist das, was mit bezug auf den

### *Mein Bewusstsein, mein Weltall*

Körper des Anderen ein stofflicher Reiz ist, für mich eine sinnliche Eigenschaft (ein "Sinnesempfund") oder eine Gruppe dieser, und die inneren Organe, (zuerst als verhältnismässig "ruhend", dann als tätig werdend) sind für mich Vorstellungen, und die endliche Bewegung für mich wiederum etwas sinnlich Empfundenes. Es mag hier besonders auf die vorgestellte "ruhende Grosshirnrinde", die als zum "Rindenvorgang" werdend vorgestellt wird, hingewiesen werden.

Nun aber erlebe ich mehr als diesen "rein stofflichen" Vorgang, — Ich mache mir die Vorstellung einer Art von "Doppelgänger" des ruhenden Hirns und eines entsprechenden "Doppelgängers" des Hirnvorganges, und zwar zumeist als *innerhalb des Körpers des anderen Menschen*, besonders vielleicht innerhalb seines Kopfes, und ganz besonders vielleicht sogar in irgend einem besonderen Teil seiner Grosshirnrinde, — und ich nenne das eine" seinen Geist" ("seine Psyche") und das andere "sein Bewusstsein". Und ich stelle mir die gegenseitigen Verhältnisse vor: Geist zum Bewusstsein wie Rinde zum Rindenvorgang, und auch Geist zur Rinde wie Bewusstsein zum Rindenvorgang

*Betrachten wir nun zuerst das Bewusstsein.* — Ich stelle mir dies vor als ein "Mittelglied" zwischen einem vorhergehenden stofflichen Glied (anfangend mit dem stofflichen Reiz) und dem drauffolgenden stofflichen Glied (endend mit der stofflichen Bewegung) Nämlich so: ich stelle mir vor, dass in dem Augenblick, in dem der stoffliche Vorgang die Rinde erreicht, eine ganz andere Art von Vorgang vorkommt, nämlich das Bewusstsein der Andern, — und dass dieses in dem Augenblick aufhort, in dem der stoffliche Vorgang der Rinde aus der Rinde hinaustritt (in die hinunterführenden Nerven zu den Muskeln) — Dies wäre gewissermassen ein einziger "Puls-schlag"; in Wirklichkeit geschehen (werden vorgestellt) so viele gleichzeitig und nachfolgend, dass der Gesamtvorgang mehr oder weniger fortdauernd weitergeht (als weitergehend vorgestellt wird).

Ich stelle mir dieses Bewusstsein des Anderen nicht etwa "auf gut Glück" vor. Ich stütze mich hierbei in erster Linie auf das, was ich hinsichtlich seiner körperlichen Bewegungen ("Ausdrucken") wahrnehmen kann.

Dies führt zunächst zu einem Schlussvorgang, dessen entsprechender Wortausdruck (etwas gekürzt) etwa wäre wie:

*Hier ist jemand der solch und solch eine Bewegung ausführt.  
Vormals, wenn ich selbst solche Bewegung ausführte, dann erlebte ich (zuvor und währenddem) diesen und jenen Bewusstseinsvorgang.*

*Also wird auch "er" (wahrscheinlich) einen ähnlichen Bewusstseinsvorgang erleben.*

Dies erfordert natürlich Achtsamkeit sowohl in der Beobachtung wie in dem Sich-erinnern und dem Schliessen. Auf Einzelheiten und Schwierigkeiten braucht hier wohl nicht weiter eingegangen zu

werden. Hochstens sei noch erwähnt, dass Veränderungen der inneren Organe, und besonders des Gehirns, unter Umständen stark in Betracht gezogen werden können. Wir aber beschränken uns hier auf Beachtung der leichter erkennbaren "Ausdrucksbewegungen".

*Mit bezug auf den von mir vorstellten "Geist"* (hier in einem besonderen Sinn des Wortes) des Anderen sei Folgendes bemerkt.

So wie eine verhältnismässig ruhende Hirnrinde vorhanden sein muss, damit ein Rindenorgang entstehen kann, ebenso stelle ich mir auch einen verhältnismässig ruhenden "Geist" vor, aus dem (in diesem und jenem mehr oder weniger einschliessenden Teil) Bewusstseinsvorgänge entstehen können.

Dieser Geist (diese Psyche) wird zumeist nicht als ein homogenes Etwas, sondern als aus zahllosen "Dispositionen" oder "Tendenzeinheiten" bestehend vorgestellt, derartig, dass eine jede dieser eben einen ganz eigenartigen (spezifischen) Bewusstseinsvorgang ergeben kann. Folglich so viele verschiedenartige Bewusstseinsvorgänge (Einzelarten und Gruppenarten) unterschieden werden können, ebenso viele Dispositionen (Einzel- und Gruppenarten) können vorgestellt werden. Dies führt dann zu verschiedenen Einteilungen des Ganzen (Gruppierungen der Dispositionen) zu Teilen, die dann Intelligenz, Gemüt, Wille, oder anderseits intellektueller, ästhetischer, moralischer Charakter genannt werden, und bei anderer Einteilung: Vermögen oder Fähigkeiten (Verstandes-, Vorstellungs-, Willens-, Vermögen, usw., sowie auch Instinkte, Gewohnheiten (als Tendenzen), usw.). Zumeist herrscht hierbei viel Unklarheit und Vermischung. Bemerkungswert ist, dass, gerade wie zumeist nicht klar unterschieden wird zwischen Ichbewusstsein und Nichtichbewusstsein, ebenso auch mit bezug auf die Geistesdispositionen im gewöhnlichen Sprachgebrauch keine entsprechende Unterscheidung gemacht worden ist.

Eine derartige Ansicht (bezüglich eines "Geistes" als Gesamtheit von Fähigkeiten oder System von Dispositionen) ist immerhin noch weit verbreitet, wie der allgemeine Gebrauch der angegebenen Ausdrücke erweist.

Wissenschaftlich aber wird statt des "Geistes" mehr oder weniger in dem oben gegebenen Sinn, heutzutage zumeist, gegenüber dem, was "Bewusstsein" genannt wird, das vorgestellt, was zumeist "das Unbewusstsein" genannt wird. — (Hierauf soll später, im Hauptstück VII, noch zurückgekommen werden.)

*Was das Bewusstsein des Anderen anbelangt.* Insofern wir dazu neigen, dies in des Anderen Körper, oder gar in des Anderen Kopf hineinzubeorten (lokalisieren), so werden wir auch dazu geführt zu unterscheiden zwischen dem "wirklichen Gegenstand ausserhalb des Anderen (ausserhalb seines Körpers)" und "des Anderen Bewusstsein, — etwa Sinnesempfindung (oder "Sinnesempfand") — des Gegenstandes innerhalb des Anderen Kopf". — Letzteres wird gedacht als eine Art von "Spiegelbild" des ersteren (Und hierdurch

### *Mein Bewusstsein, mein Weltall*

sind wir geneigt auch mit bezug auf "unseren eigenen Fall" anzunehmen, dass *wir* nur die "Erscheinung" erkennen können, das "aussere Ding an sich" aber nicht. Jedoch in unserem eigenen Fall ist die Gesamtlage natürlich eine vollständig, ganz grundmassig, *andere*. In unserem Fall hat es nicht den geringsten Sinn zu unterscheiden zwischen etwa "meinem Sinnesempfund" und "der sinnlichen Eigenschaft *an sich*", — es sind diese "zwei" eben "wesenseins" (identisch).

Mit bezug auf Andere gelangen wir auf die alte Frage. Gleichlauf oder Wechselwirkung (Parallelismus oder Interaktion)? — Insofern wie ich den Vorgang erlebe wie oben beschrieben, sind die Verhältnisse leicht genug zu erkennen.

Einerseits Ich erkenne eine "Wechselwirkung", insofern ich mir vorstelle, dass der Reizvorgang zum Bewusstseinsvorgang führt, und dieser zum Bewegungsvorgang. Als "reiner Naturwissenschaftler" tun wir so etwas ja nicht, — da wir *als solche* eben "Bewusstseinsvorgänge" *als solche* im Anderen gar nicht beachten. Dagegen als "Psychologen", — ob berufsmässig oder als "Gesundermenschenverständspychologen" — macht es uns nicht die geringste Schwierigkeit, uns einen "Bewusstseinsvorgang" als "Mittelglied" vorzustellen.

Andrerseits erkenne ich auch eine Gleichlaufigkeit oder Nebenläufigkeit (Parallelismus), nämlich die zwischen dem Hirnvorgang (wenn ich mir diesen ebenfalls vorstelle) und dem Bewusstseinsvorgang. (Nebenläufigkeit natürlich nicht mit bezug auf Raum, sondern im Wesentlichen nur auf Zeitdauer, vielleicht in einem Sinn auch, sagen wir, "Lebhaftigkeit")

Aber wiederum mit bezug auf beide Beziehungen ist das, was hinsichtlich Anderer gültig ist, ganz und gar nicht auf meinen eigenen Fall gültig.

Nun aber: auf was bezieht sich das Wort "er", wenn ich sage "Er hat Bewusstsein". — Zunächst: wenn ich sage, dass "ich" Bewusstsein habe, so kann ich mein Wort "ich" auf meinen Körper beziehen, so weit wie er von mir sinnlich wahrgenommen wird oder auch nur vorgestellt wird. Zumeist beziehe ich es auf jenes Gesamtgebilde meiner "körperlichen Gefühle", die den Kern meines "empirischen Ich" oder meines "ichlichen (subjektiven) Bewusstseins" ausmachen

Dagegen mit bezug auf einen Anderen liegt die Sache anders. Wenn ich sage "Er" hat Bewusstsein (Er hat diese oder jene Empfindung, Wahrnehmung, usw), dann mag ich möglicherweise manchmal das Wort "er" auf den Ich-teil seines Bewusstseins (das "Ich" vom Standpunkt *seines* Bewusstseins) beziehen. Das wird aber wohl (bei meinem Erlebnis des hier in Frage kommenden "zweiten Vorganges") höchst selten, wenn überhaupt jemals, der Fall sein. Jedenfalls zumeist, wenn ich sage "er" sieht oder hört oder denkt fühlt dies oder das, oder "er" hat solch oder solches Bewusstsein, oder dergleichen, dann beziehe ich mich wohl sicherlich auf "ihn"

## *Grundfragen der Philosophie*

als auf einen *Körper*, — es ist dieser *Körper*, der Bewusstsein in Verbindung mit sich “hat”.

Zu beachten ist, dass die “Sinnenempfunde” (Sensa) des Anderen, sowie auch die Vorstellungen des Anderen schliesslich *meine Vorstellungen* sind. Allerdings, auf Grund dessen, was ich in meinem eigenen Bewusstsein vorfinde, stelle ich mir seine “Sinnenempfunde” als in einer etwas anderen “Einfassung” (Synorasmus) vor als die, die ich mir als seine Vorstellung vorstelle. Jedoch (um zu wiederholen), sowohl seine Sinnenempfunde wie auch seine Vorstellungen sind (bei diesem “zweiten Vorgang”) *meine Vorstellungen*.

In welchem Sinne des Wortes “ist” sein Bewusstsein “da” (in welchem Sinne “existiert” es)? Offenbar in dem Sinne: als etwas von mir Vorgestelltes, das niemals etwas von mir sinnlich Empfundenes werden kann, welch immer Bewegung ich auch ausführen mag.

Es folgt auch, dass ich schliesslich mein Bewusstsein “erzeuge”, oder “zum Dasein bringe”, denn wenn ich es mir nicht vorstelle, dann hat es für mich, in meinem Bewusstsein, in meinem Weltall, überhaupt kein Dasein.

Warum aber (zu welchem Zweck) stelle ich mir das Bewusstsein des Anderen auf diese Weise vor, — warum beschränke ich mich nicht auf die Beobachtung des körperlichen Vorganges und auf die Vorstellung von körperlichen inneren Vorgangen?

Insofern der Vorgang ist wie oben beschrieben, kann es nur sein als ein Mittel zur (gewissermassen “rückwärtigen”) *Erklärung* der Bewegungen, *nachdem* die Bewegungen schon ausgeführt worden sind (so dass ich sie habe beobachten können). Ich finde es im täglichen Leben ganz ungleich leichter mir als Zwischenglied oder als “Brücke” (zwischen Reiz und Antwort) Sinnenempfindungen, Vorstellungen, Gefühle, usw. vorzustellen, als mir Hirnvorgänge vorzustellen. Für einen Chirurgen beim Operieren würde wohl das Gegenteil der Fall sein, — aber eben auch nur in solcher Verbindung, nicht beim gewöhnlichen Umgang des täglichen Lebens.

Oftmals aber ist der Gesamtorgang wohl auch andersartig, in dass ich vom Reiz ausgehend, gewissermassen (auf Grund früherer Erfahrung) mir “versuchsweise” einen Bewusstseinsvorgang “in ihm” vorstelle, um das mögliche Endglied, die tatsächliche äussere Bewegung “vorauszu erkennen”, und dann, wenn diese eingetreten ist, meine Vorstellung wenn nötig (nun als “Erklärung”) zu berichten.

(3.) *Es gibt aber auch noch eine andere Möglichkeit.* — Nämlich in Verbindung mit dem “rein stofflichen Vorgang kann ich ein Bewusstsein, als “das Bewusstsein des Anderen” erleben, nun aber nicht als “Mittelglied” wie oben beschrieben, sondern als ein eigenartiger Begleitvorgang.

Der stoffliche Vorgang ist wie unter (1) erklärt — doch ist er in dem jetzigen Zusammenhang nicht so aufdringlich, ausser was den Endvorgang, den “körperlichen Ausdruck”, anbelangt.

### *Mein Bewusstsein, mein Weltall*

Die eigentliche Art des "Bewusstseinsvorganges des Anderen" in seinem Verhältnis zu "meinem eigenen Bewusstsein", wie er in diesem Falle erlebt" wird, ist wohl am besten zu verstehen, wenn wir zunächst von anderen Menschen ganz und gar absehen, und vielmehr untersuchen, was vorgeht, wenn "ich" mich gewissermassen auf eine frühere Stufe meines Lebens "zurückersetze" und irgendwelche gegenwärtige Sachlage "wie ein Kind" — "erlebe".

Nehmen wir an, dass ich von einem Berg herabschau auf eine grosse Stadt. Wenn ich mich nun, auf derselben Stelle sitzend, und in dieselbe Richtung schauend, mich "in meine Kindheit zurückersetze", und die Stadt erlebe wie ich sie früher einmal von hier aus erlebte, — was geht dann vor?

Offenbar erlebe "ich" nun (als "Kind") etwas, das in verschiedenen Teilen anders ist als was "ich" nun (als "Erwachsener") erlebe.

Die Sache ist zunächst am leichtesten mit bezug auf das Gegenstandsbewusstsein zu verstehen. Ich (als "Erwachsener") sehe vielleicht vielerlei Farbenformen, hore vielerlei Gerausche, und im Besonderen habe vielerlei Gedanken über die Tätigkeiten, die wirtschaftlichen, politischen, kulturellen Verhältnisse und die Hoffnungen und Sorgen der Einwohner. Dagegen "ich" (als "Kind") sehe und hore nun allerdings auch Farben und Gerausche, aber sicherlich weniger unterschiedlich, und besonders habe "ich" (als "Kind") weit weniger und durftigere Gedanken über die Geschäfte und Lebensnote der Einwohner. Was "ich" (als "Kind") nun erlebe, ist gewissermassen etwas das "herausgehoben" oder "abgegrenzt" ist aus dem Ganzen, was "ich" (als "Erwachsener") nun erlebe. Es ist wahr, dass "ich" (als "Kind") nun eigene ("kindliche") Gedanken habe, — eigene Vermutungen und besonders eigene Hoffnungen, usw. "Ich" (als "Erwachsener") muss also erst für mich (als "Erwachsener") solche Gedanken erzeugen, und dann die "Umgrenzungslinie" (so zu sagen) so ziehen, dass diese "kindlichen" Gedanken innerhalb "meines kindlichen Bewusstseins" eingeschlossen sind.

Zugleich aber erlebe ich auch ichlich (subjektiv) "meine Kindheitsgefühle", — und auch diese als etwas, das aus meinen gesamten jetzigen Gefühlen herausgesondert ist, — oder als Gefühle, die von mir erst "wiedererweckt" werden und dann als "Kindheitsgefühle" innerhalb der engeren Umgrenzung "gefühlt" werden. ("Erkannt" werden kann dieses Verhältnis natürlich erst *nach* einem derartigen Erlebnis).

Dieses Erleben ist also gewissermassen *ein* Erleben "innerhalb" *eines weiteren* Erlebens. Es ist ein "ichlich-gegenständliches" Erleben innerhalb eines einschliessenderen ichlich-gegenständlichen Erlebens. Vielleicht ist es angebracht, ein solches Erleben als ein "Inerleben" zu bezeichnen. (Der Ausdruck "Einfühlung" scheint mit nicht passend zu sein, denn erstens, ist hier mehr als ein "Fühlen", und sodann erlebe ich es auch nicht irgendwo "hinein".)

## *Grundfragen der Philosophie*

Vielleicht könnte man hier auch (ruckschauend) von einer Art "Enklave" oder "Einkapselung" oder "Einschliessung" reden, obwohl, wie schon oben angedeutet, es nicht eine Sache von raumlicher Abgrenzung ist, sondern von einer inhaltlichen Heraussonderung.

Nun kommen wir auf unseren eigentlichen Standpunkt zurück. — Ich kann nämlich "das Bewusstsein eines Anderen" in ähnlicher Weise "inerleben". Jedoch kommt hier noch etwas hinzu

Denn zunächst habe ich natürlich "mein eigenes Bewusstsein" als "eigenes Erlebnis". Dazu aber nehme ich auch den Körper des Anderen, besonders seine körperliche Haltung, und ganz besonders seine Bewegungen wahr. Was ich nun so wahrnehme, dient mir als Ausgangspunkt für einen Schlussvorgang, der Art wie oben (mit Bezug auf den "zweiten Vorgang") beschrieben worden ist. —

*Hier ist jemand (ein Körper) der solch und solch eine Bewegung macht.*

*Vormals, wenn ich Ähnliches tat, dann hatte ich diese oder jene Art von Bewusstsein*

*Also wird auch er (wahrscheinlich) ein ähnliches Bewusstsein haben.*

Aber (und hierin besteht eben das andere) in diesem "dritten Vorgang" ist die letzte Stufe des Schliessens *nicht* ein "Vorstellen", ähnlicher Erlebnisse und zwar "innerhalb des Anderen Körpers", sondern ein "Abgrenzen" eines Teils meines gesamten (ichlichen sowohl wie gegenständlichen) Bewusstseins.

Die sinnliche Eigenschaft (der sinnliche Empfund — hier die rötlich-gelbe Farbe der Apfelsine) "in *meinem* gegenständlichen Bewusstsein" ist hier nicht ein stofflicher Reiz mit Bezug auf den Anderen, sondern ist an sich, und *unmittelbar und zugleich*, auch eine sinnliche Eigenschaft "in *seinem* Bewusstsein". Und auch wenigstens einige der Vorstellungen und auch wenigstens einige der Gefühle, die "in *meinem* Bewusstsein" da sind, sind ebenfalls zugleich "in *seinem* Bewusstsein" mit eingeschlossen. Kurz, ich "in-erlebe" einen Teil "meines Bewusstseins" als "sein Bewusstsein".

Manchmal ist die Sache in der Weise etwas verwickelter, indem ich zunächst mein eigenes Erlebnis habe, dann den Körper des Anderen mit seinen Bewegungen wahrnehme, dann auf neue Empfunde, Vorstellungen und Gefühle als "seine" schliesse und somit zugleich mein eigenes Gesamterlebnis bereichere, und dann von der neuen Gesamtheit die Grenze so "ziehe", dass das Neue als innerhalb "seines Bewusstseins" von mir erlebt wird.

Es sei wiederholt, dass solches "Abgrenzen" nicht auf Gut-glück geschieht, sondern auf dem beruht, was ich von seinen Bewegungen durch Beobachtung erkennen kann. Und das "Schliessen" erfordert Achtsamkeit in allen seinen Teilen. — Das Inerleben besonders der Gefühle des Anderen ist wohl das Grundwesentliche des "Mitsgefühls" oder der "Sympathie".

Manchmal erlebe ich das Bewusstsein des Anderen in nur "dürftiger" Weise, zu anderen Zeiten dagegen in grosserer Volligkeit und Lebhaftigkeit, je nach Umständen. Im letzten Fall konnte man sagen "ich vertiefe mich in ihm", oder "ich werde von ihm ergriffen" oder "ich bin in ihm aufgenommen" oder "er hat Besitz von mir genommen", usw. — d.h. ein engewöhnlich viel grosserer Teil meines derzeitigen Bewusstseins wird als "sein Bewusstsein" abgegrenzt (was allerdings erst in einem späteren Augenblick "erkannt" werden kann).

Unter gewissen Umständen kann ich das Bewusstsein eines Anderen als gegenständlich sowohl wie ichlich ein ziemlich beschränktes erleben, unter anderen Umständen dagegen als gegenständlich sowie ichlich ein lebhaftes und tieffühlendes.

Es ist aber offenbar, dass es mir unmöglich ist, ein Bewusstsein von grosserer Fülle und Tiefe "inzu erleben" als mein eigenes Bewusstsein. Denn, wenn ich wirklich die höheren Gedanken und reicherer Gefühle "des Anderen" erlebte, dann waren diese eben somit zunächst schon "meine" Gedanken und Gefühle. Streng genommen ist mein Gedanke: "Das Bewusstsein jenes Menschen ist reicher und tiefer als meins" wesentlich der Gedanke: "Wenn ich selber Reicher und Tiefer erleben könnte, dann würde ich es in das, was ich nun als sein Bewusstsein erlebe, einschliessen".

Wenn ich des Anderen Bewusstsein auf diese Weise erlebe, dann "beorte" (lokalisiere) ich es nicht "innerhalb seines Körpers". Im Gegenteil: es ist eher richtiger zu sagen, dass ich dann sein Bewusstsein als "ausserhalb seines Körpers" erlebe, wenigstens im Sinne, dass "sein Körper", wie er von mir ("äusserlich") wahrgenommen wird, nicht auch ebenso "von ihm" wahrgenommen sein kann (Dagegen "sein Körper" als etwas "ichlich Gefühltes" kann natürlich auch ein Teil "seines Bewusstseins" und somit "innerhalb seines Bewusstseins" sein)

Warum "mache" ich mir das "Inerleben" des Bewusstseins des Anderen auf diese Weise? Die Antwort wäre wohl zum Teil ähnlich wie mit bezug auf mein "Vorstellen" seines Bewusstseins. — Ich kann es (auf Grund früherer Erfahrung) "versuchsweise" erleben zur Vorauserkennung der möglichen endlichen körperlichen Bewegung des Anderen. Oder ich kann es nachtraglich auf Grund der beobachteten, schon ausgeführten, Bewegung erleben. Oft aber, dunkt mich, erlebe ich das Bewusstsein des Anderen eben auch "um seiner selbst willen" (z.B. in der Liebe, Kunst und Religion).

In welchem Sinne des Ausdrucks ist ein solches "sein Bewusstsein" nun "wirklich da" (existierend)? — Es ist "wirklich da" (existiert wirklich) nicht in nur dem einen, sondern (mit bezug auf seine verschiedene Bestandteile) in allen vier der oben unterschiedenen Bedeutungen des Ausdrucks. Denn das Rötlich-gelb der Apfelsine "ist da" in der ersten Bedeutung von "wirklich da sein", und die anderen Teile in den anderen Bedeutungen des Ausdrucks.

## *Grundfragen der Philosophie*

In dem Fall, der hier hauptsächlich in Betracht gekommen ist, hatte ich eine sinnliche Wahrnehmung der Apfelsine und auch von des Anderen Körper. Es kann aber auch sein, dass ich mir den Körper eines Anderen nur vorstelle und auch die "Apfelsine" (oder was immer es sein mag) nur vorstelle, und dass ich doch noch des Anderen Bewusstsein "inerlebe". In diesem Fall ist es immer noch wahr, dass das Bewusstsein des Anderen "wirklich da ist". Auch in solchen Fällen kann der Andere mit seinem "Bewusstsein" für mich von gefühlserweckendem und erhebendem Einfluss und mir innig lieb und teuer sein, wie z.B. bei unserem innigen geistigen Verkehr mit lieben Verstorbenen und mit verehrten Persönlichkeiten der Geschichte und der Religion.

Diese Art von Erlebnis ist eine der häufigsten unseres Lebens, wenn auch dessen Wesen und dessen Beziehung zu unserem "eigenen" Bewusstsein von uns zumeist nicht klar gesondert erkannt wird.

Wir können ein Bewusstsein natürlich auch in Verbindung mit den Körpern von Tieren inerleben oder uns vorstellen, und nicht nur der höheren sondern auch der niedrigeren, ja der allerniedrigsten Art. Und in der Tat sind wir auch "berechtigt" sogar in Verbindung mit Pflanzen ein Bewusstsein inzuerleben oder uns vorstellen. Ein jeder, der z.B. ein "verlangsamtes" Filmbild von etwa pflanzlicher Gegenwirkung (Reaktion) gegen etwa Gifte gesehen hat, — die immer ruheloser werdende Bewegungen und die letzten Zuckungen — wird erkennen wie wahr dies ist. Und in solchen Fällen ist das Bewusstseinsleben der Pflanze natürlich ebenso "wirklich da" (mit angemessener Berücksichtigung der verschiedenen Bedeutungen des Ausdruckes) wie das Bewusstseinsleben irgend eines unserer Mitmenschen. Freilich, während wir es mit bezug auf Menschen und höhere Tiere "nutzlicher" (und leichter) finden, uns ein Bewusstsein vorzustellen als Nervenvorgänge oder dergleichen, (zur "Vorauserkennung" oder "Erklärung" der Endbewegungen), so ist dies mit bezug auf niedrige Lebewesen, und gar Pflanzen, zumeist nicht der Fall. Bei diesen letzteren ist also die Vorstellung von "rein stofflichen" Mittelgliedern die leichtere und die "nutzlichere".

Übrigens können wir auf ähnliche Weise ein Bewusstsein erleben auch in Verbindung mit Standbildern, Gemälden, ja in Verbindung mit Bauten, Musik, Landschaften, usw.

Und wir können ein Bewusstsein (ein Einzel- oder Individualbewusstsein) unter gewissen Umständen auch in Verbindung mit einer *Gruppe* von Körpern (besonders von Menschen und höheren Tieren) uns vorstellen oder inerleben, — wie z.B. mit einer Schulklasse, einer Zuhörerschaft, Soldatengruppe, Volksversammlung, Volksauflauf, usw., — und ein solches Bewusstsein heisst dann ein "Gruppenbewusstsein" oder "Massenbewusstsein" oder dergleichen (je nach Umständen anders). Die Grundlage ist in diesem Falle wesentlich wie in den anderen Fällen, und unser Zweck bei dem Vorstellen oder Inerleben eines solchen Bewusstseins ist ebenfalls

### *Mein Bewusstsein, mein Weltall*

wesentlich wie in den anderen Fällen, — die Erlebnisfreude ihres Selbstes willen, oder als ein nutzliches Mittel zur Vorauserkennung oder zur Erklärung der körperlichen Gruppenhandlung oder Bewegung Die Tatsache, dass eine Menschengruppe kein Einzelhirn und Einzelnervensystem hat, ist kein stichhaltiger Einwand, denn mein Vorstellen oder Inerleben beruht hier auf das, was ich von den "äusseren" Bewegungen der Gruppe als solcher beobachten kann. Ich betrachte in solchen Fällen die Körpergruppe als eine Art von vielteiligem Einzelkörper Vom stofflichen Standpunkt aus betrachtet, wirkt ein gegebener stofflicher Reiz (etwa ein lauter Knall) auf diesen vielgliedrigen "Einzelkörper" und erzeugt eine vielteilige aber verhältnismässig einheitliche körperliche Antwortbewegung (Reaktion), — (z.B. eine "allgemeine" Kopfwendung oder eilige Zurückweichung). Dass jeder Einzelkörper wesentlich dieselbe Art von Bewegung ausführt, wird von mir als eine einheitliche Bewegung des Gesamtkörpers als Ganzes wahrgenommen (aufgefasst) und als Andeutungsmittel (Kontrolle) für mein Vorstellen oder Inerleben "seines" Bewusstseins benutzt.

Das "einzelne (individuelle) Gruppenbewusstsein", das ich somit erlebe, ist "wirklich da", oder "existiert wirklich" (unter Beachtung der verschiedenen Bedeutungen dieses Ausdrucks), ebenso wirklich wie das Bewusstsein, das ich in Verbindung mit einem Einzelkörper erlebe. — Natürlich kann ich mit dem Erleben des Gruppenbewusstseins und nun dieses nun jedes Einzelbewusstseins abwechseln auf so vielfache Weise und so oft wie ich je nach Umständen für gut halte.

Aber ich muss solch ein Massenbewusstsein natürlich auch "richtig" inerleben oder mir vorstellen, und zu diesem Zweck muss ich die körperlichen Ausdrücke der Menge genügend genau beobachten und richtig deuten Und dann zeigt es sich, dass ich gezwungen bin das Massenbewusstsein als von einer sondereigen-schaftlichen Art zu erleben, — anders als ich das Bewusstsein eines beliebigen Einzelgliedes der Gruppe erleben musste, wenn dieser zur Zeit (aber unter sonst gleichen Umständen) nicht ein Glied der Menge, sondern alleinstehend wäre Und zwar muss ich es erleben als auf mehr oder weniger niedrigerer Stufe stehend was Verstand und Vernunft anbelangt, — fähig genug zu sinnlicher Empfindung, und auch noch zu lebhafter Vorstellung von Einzelndingen und Personen, dagegen aber viel abgeneigter gegen begriffliches Denken und Schlussfolgern, — und anderseits mit bezug auf Gefühle viel erregbarer doch auch unbeständiger, und mit bezug auf Wollen bedeutend beeinflussbarer und allzu geneigt zu verhältnismässig blindem, triebartigem Handeln.

Der "Geist" einer Gruppe von der Art etwa eines Regiments, einer Mannschaft, usw. ist verwickelter. Hierüber später mehr.

Das, was wir mit bezug auf das Bewusstsein Anderer erleben, kann auch mehr oder weniger von dem einschliessen, was "unterbewusste" oder gar "unbewusste" geistige Vorgänge genannt wird. Hierauf soll später noch zurückgekommen werden.

Die angegebenen drei Vorgänge (der stoffliche und der Bewusstseinsvorgang auf zwei Weisen) werden von uns im täglichen Leben in mancherlei Verbindungsart und Abwechselung erlebt, — doch zumeist wohl ohne klare Unterscheidung ihres Grundwesens und ihrer Verhältnisse zu einander.

Wir haben im Obigen die drei Vorgänge zumeist vom Standpunkt eines "Betrachters" besprochen. Auch so gibt es zwei Möglichkeiten. Einerseits kann ich, vom "Anfangsglied" ausgehend, versuchen, die Endbewegung (irgend einer Einheitsreihe) vorauszuerkennen. Andrerseits kann ich, von der Endbewegung ausgehend, erst gewissermassen ruckschauen zum Anfangsglied, und dann durch das Vorstellen oder Inerleben des Bewusstseinsgliedes, den ganzen Vorgang zu "verstehen" und "erklären" suchen.

Wiederum anderseits aber kann ich mehr eingreifend tätig sein und das "Anfangsglied" (ob als stofflicher Reiz oder als Sinnesempfund betrachtet) aussuchen, oder gar erst zu stande bringen (Worte, Gegenstände, usw.) und dann auf den Anderen anwenden. In diesem Fall waren dann mindestens fünf Unterstufen zu unterscheiden. (a) Ich erkenne den Anderen, wie er gerade jetzt da ist (rein körperlich oder auch geistig), (b) ich stelle mir wünschenswerte Veränderungen hierin vor, (c) ich stelle mir die passenden "Anfangsglieder" vor, (d) ich bringe diese hervor und wende sie an, und (e) ich beobachte die Bewegungen (Ausdrücke) des Anderen und schliesse auf, und vorstelle oder inerlebe sein Bewusstsein. — Eine jede dieser Stufen hat natürlich ihre eigenen Verwicklungen.

### *3. Das Verhältnis zwischen "Körper" und "Geist"*

(1.) Das Verhältnis zwischen *meinem* Körper und *meinem* Geist (hier im Sinn von *meinem* "Bewusstsein") ist, wenn die oben gegebenen Ausführungen gültig sind, ausserst einfach.

Die Beziehung ist weder die der Nebenlaufigkeit (Parallelität) noch die der Wechselwirkung (Interaktion), auch besteht nicht die geringste Schwierigkeit mit bezug auf die "Unvermischbarkeit von körperlichen und geistigen Teilgliedern (Faktoren) und Gesetzen". — Das Verhältnis ist einfach das der "Einschliesslichkeit", indem mein Körper (ob sinnlich wahrgenommen, oder vorgestellt oder ichlich gefühlt) einfach *ein Teil* (und somit "innerhalb") meines Bewusstseins ist.

(2.) Das Verhältnis zwischen Körper und Geist *bei einem Anderen*. Hier liegt die Sache ganz und gar anders.

Zunächst: der Körper des Andern, ob von mir sinnlich wahrgenommen oder vorgestellt, ist offenbar ein Teil von, und somit innerhalb *meines* Bewusstseins (Weltalls) und zwar des gegenständlichen Teils hiervon.

Ferner: der "Geist" des Andern (gleichgültig ob im Sinn von "Dispositionsgefüge" oder "Bewusstsein", und im letzteren Falle, gleich ob von mir "vorgestellt" oder "inerlebt") ist offensichtlich

## *Mein Bewusstsein, mein Weltall*

ebenfalls ein Teil (und also innerhalb) meines Bewusstseins (meines Weltalls).

Nun aber: Die Beziehung (das Verhältnis) zwischen "seinem Körper" (einem Teil *meines Bewusstseins*) und "seinem Geist" (einem anderen Teil *meines Bewusstseins*) "ist" nicht stets gleichartig, sondern "ist" manchmal von der einen, manchmal von der anderen Art, ja nachdem ich "seinen Geist" mir grade zu der Zeit vorstelle oder (als sein Bewusstsein) inerlebe

Wenn ich mir seinem "Geist" vorstelle (Abschnitt 2(2) oben), dann ist Folgendes der Fall

(a) Sein "Geist" (als Dispositionsgefüge) "ist" (ist von mir vorgestellt als) nebenbestehend (parallel — im Sinn wie oben erklärt) mit seiner "ruhenden Hirnrinde", — und *innerhalb seines Körpers*.

(b) Sein "Geist" (als Bewusstsein) "ist" (ist von mir vorgestellt) als nebenlaufend (parallel) mit seiner Rindentätigkeit, — und ebenfalls wenigstens zumeist *innerhalb seines Körpers*.

Dagegen wenn ich mir seinen "Geist" (nun im Sinn von "sein Bewusstsein") "inerlebe" (2(3) oben) dann "ist" er nicht ("ist" nicht von mir inerlebt als) innerhalb seines Körpers, sondern (wie oben erklärt) tatsächlich "ausserhalb" seines Körpers, — und auch nicht als gleichlaufend (parallel) mit seiner Hirntätigkeit, sondern als gleichlaufend mit dem *gesamten* stofflichen Vorgang, der beim Anfangsglied (als stofflichem Reiz) anfängt und (bei einer jeden "Strebenseinheit", wie oben erklärt) mit der stofflichen Endbewegung aufhört.

Sollte nun einer fragen: Aber welcher Art ist die Beziehung denn "wirklich" und "unabhängig von meinem eigenen Bewusstsein", dann ist offenbar, dass jener eben noch nicht erkannt hat, dass "für mich", oder "was mich anbelangt", oder "in *meinem* Bewusstsein", oder "in *meinem* Weltall", ganz und gar nichts "unabhängig von meinem Bewusstsein, meinem Weltall" da sein kann.

Es mag ubrigens noch beachtet werden, dass ich oft genug mir auch "meinen Körper" und "meinen Geist" vorstelle (mir denke), *als ob* ich "jemand anders" wäre (gegenständlich, objektiv), und in diesen Fällen stelle ich mir das Verhältnis zwischen beiden ebenso vor wie oben erklärt. — Dies ist dann aber natürlich nur eine Art versteckter Abart (Variante) von "dem Fall mit Bezug auf Andere".

### *4. Willensbedingtheit oder Willensfreiheit*

Mit Bezug auf mein eigenes Leben ist im Obigen schon betont worden, dass ich in meinem Wollen "frei" bin, — in dem Sinn, dass (und insofern wie) ich nicht vorauserkennen kann, welchen besonderen Zweck ich wollen werde, bis ich jenen besonderen Zweck schon tatsächlich will.

Mit Bezug auf Andere aber insofern wie ich nur den körperlichen Vorgang betrachte (Reiz, Rundenvorgang, Endbewegung), konnte es scheinen, dass ich (in Übereinstimmung mit dem Grundsatz

## Grundfragen der Philosophie

der stofflichen Ursächlichkeit) die körperliche Bewegungswirkung des Anderen als "vollständig ursachlich bedingt" betrachten muss, so dass ich, wenigstens theoretisch, wenn ich die Bedingungslage und die hinzukommende Ursache vollständig kannte, ich ganz bestimmt voraussagen konnte, welche Bewegung er ausführen würde, so dass "er" in diesem Sinn, und insofern, *nicht "frei"* ware. — Aber natürlich, in wirklicher Tatsachlichkeit, kenne ich die Bedingungslage nicht in Vollständigkeit, und kann also die Antwortbewegung des Anderen nicht mit vollständiger Sicherheit voraus erkennen. Und deshalb muss ich auch "ihn" schliesslich, in diesem Sinn, und bis zu diesem Grade, in Wirklichkeit als "frei" erklären.

Andrerseits, insofern ich das Bewusstsein des Anderen "denke" oder "erlebe", muss ich auch dies denken oder erleben als "ohne Einschluss von Erkenntnis, welcher Zweck gewollt werden wird, bis er tatsächlich schon gewollt wird". Und ich bin nicht berechtigt "sein Wollen des bestimmten Zweckes X" bestimmt zu denken oder inzuerleben, bis ich, in Form von körperlichen Ausdrücken seinerseits, Andeutungen habe, — und dies kann natürlich erst dann sein, wenn er den Zweck schon wirklich will, und sogar schon in irgend einer Weise zum Ausdruck gebracht hat.

Also: von dem einen Standpunkt aus wie von dem anderen ist es klar, dass wir erkennen müssen, dass "er" in Tatsachlichkeit ebenso "frei" ist wie wir selber es sind.

Es wird zugestanden, dass dies eine fast verdächtig vorkommende einfache Lösung einer uralten Frage zu sein scheint. Ihre Gültigkeit beruht natürlich auf die Gultigkeit der Ansicht betreffend der Bedeutung des Wortes "Freiheit" in diesem Zusammenhang. Jedoch noch weiter zurück beruht sie auf die Anerkennung der Tatsache, dass die Hetero-Psychologie nur ein Teil der Auto-Psychologie ist. Und ferner beruht sie auf die Erkennung, mit bezug auf mein eigenes Bewusstseinsleben, mein eigenes Weltall, dass ein grundtiefer Unterschied besteht zwischen dem, was hier und nun "da ist", und dem, was "da sein würde, wenn . . . "

## FÜNFTES HAUPTSTÜCK

### *Verschiedene Grundfragen*

#### *1. Veränderung.*

##### *(1.) Veränderung mit bezug auf Zeit allein, — Fortdauer.*

Wenn ich sage: eine gewisse Eigenschaft, etwa das Weiss der oberen Fläche dieses Papiers, hat seit einiger Zeit bis jetzt in meinem Bewusstsein fortgedauert, dann meine ich: ein Weiss von genau dieser Art ist in meiner Vergangenheit (und in so vielen Teilen oder Abteilungen wie es mir beliebt zu unterscheiden) und (natürlich) ebenfalls in der Gegenwart, — und zwischen diesen verschiedenen Vorkommnissen sind Beziehungen jener höchsten Ähnlichkeitsstufe, die wir "eigenschaftliche Gleichheit" (qualitative Identität) nennen können, und ebenfalls jener Art von raumlichen Beziehungen, die wir (oben) als zeitliche Beziehungen erkannt haben.

Wenn ich sage: das Weiss wird (wahrscheinlich) einige Zeit lang fort dauern, dann meine ich: es ist ein Weiss da in der Gegenwart und ebenfalls in der Zukunft (und hier in so vielen Teilen oder Abteilungen, wie es uns beliebt zu unterscheiden), und zwischen diesen sind Beziehungen der eigenschaftlichen Gleichheit und der Zeit. (Die Sache der "Wahrscheinlichkeit" darf hier wohl, was unsere gegenwärtige Frage anbelangt, unzergliedert gelassen werden.)

"Dauer" oder "Fortdauer in der Zeit", als eine Tatsache im allgemeinen, "ist" also die Tatsache einer unbestimmten Anzahl von Vorkommnissen eines Dinges in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (ohne "Unterbrechung") verbunden durch Beziehungen der erwähnten Art. (Die Bedeutung des "ist" in Verbindung hiermit soll gleich unten noch betrachtet werden.)

Wenn ich sage: "ich erlebe Dauer oder Fortdauer einer Eigenschaft" (oder wenn ich von "meinem Erlebnis hier von" rede), dann ist "das, was da ist" nicht nur "die fortdauernde Eigenschaft", sondern ebenfalls "ich" (nennen wir dies  $I_1$ ), in Gegenwart von jener "fortdauernden Eigenschaft". Jedoch das Ich (nennen wir dies  $I_2$ ), der ich diese Sachlage (namlich  $I_1$  und die fortdauernde Eigenschaft) erkenne, bin in jenem Augenblick nicht ein Teil dieses "das, was da ist" (Aber  $I_2$  kann natürlich ein Teil eines neuen "das, was da ist" eines späteren Augenblicks sein, — wie wir früher erkannt haben). Dieses gegenwärtige "Ich, der ich die Fortdauer erkenne", dieses Ich (das  $I_1$ ) schliesst Gefühle ein (einschliesslich solche wie die Spannung, "Lebensgefühle usw.). — Kurz, "mein Erleben der Fortdauer" ist nicht ausschliesslich "Erkenntnisgegenstand".

*(2.) Veränderung mit bezug auf Eigenschaft oder (und) Raum sowohl wie auf Zeit.*

## *Grundfragen der Philosophie*

Dies sind nur reichhaltigere Sachlagen über blosse "Veränderung mit bezug auf Zeit" hinaus. In jedem Falle "sind" da, Reihen von vergangenen und zukünftigen Vorkommnissen (so viele wie es uns beliebt zu unterscheiden), die mit einander und mit der gegenwärtigen verbunden sind durch Beziehungen zunehmender (bzw. abnehmender) eigenschaftlicher Verschiedenheit, — über die Grundbeziehung der Zeit hinaus. — Und wiederum schliesst "mein Erlebnis hiervon" "ich" mit meinen Gefühlen ein.

(3.) Die Beantwortung der alten Frage, wie doch ein "Werden" und "Veränderung" und "Bewegung" überhaupt da "sein" können, beruht auf die Erkennung, dass die Grundarbeitsleistung (Funktion) des Wortes "ist" nicht die einer zeitlichen Stellegebung (Lokalisation) ist, sondern nur die einer Anmeldung (eines Signalisierens), dass von dem weiteren Teil des Satzes weitere Arbeit geleistet werden soll, und *dies* kann (wie im gegenwärtigen Fall) die eigentliche "zeitliche" Stellegebung einschliessen.

### *2. Mengengrösse (Wievielheit, Quantität).*

Es soll hier der Ansicht beigestimmt sein, dass Mengengrösse (Quantität) letzten Endes stets Raummenge oder Raumgrösse ist, und mengengrossliche Beziehungen also räumlich-mengengrossliche Beziehungen sind. (Für unsere gegenwärtigen Zwecke mag es erlaubt sein, von den Fragen über die möglichen Unterschiede zwischen gesichtlichem und getastlichem Raum und der dritten Dimension abzusehen)

Nehmen wir zunächst Farben vor

Eine Farbe ist stets "da" als eine Farbenfläche und hat somit Raumlichkeit und also Grosse, und die Vergleichung zweier Farben hinsichtlich ihrer Menge ist im Grunde eine Vergleichung ihrer räumlichen Menge.

Wir reden allerdings auch von Menge mit bezug auf die Farben als solche, wenn wir z.B. sagen, dass das eine Grau "mehr" oder "weniger" Schwarz hat als das andere.

Mir scheint, dass die "mengengrossliche" Vergleichung in solchen Fällen letzten Endes immer noch auf eine Vergleichung von räumlichen Grossen beruht.

Nehmen wir an, wir hatten eine Anzahl von Farben, von denen eine jede "Grau" genannt wird, obwohl "von verschiedener Schattierung".

Derartige Beispiele von Grau sind in Wirklichkeit verschiedenartige gesichtliche Eigenschaften und also streng genommen auch eben verschiedene Farben, und eine Beziehung zwischen ihnen ist zunächst eine *eigenschaftliche* Beziehung.

Jedoch können wir (in Wirklichkeit oder in Gedanken) diese verschiedenen Flächen von Grau in eine Reihe ordnen, etwa von links nach rechts, derartig dass an einem Ende Weiss (äusserst helles Grau) ist, und am anderen Ende Schwarz (äusserst dunkles Grau). Dies wäre somit natürlich eine Anordnung der Farben im

## *Verschiedene Grundfragen*

Raum, und ausser der eigenschaftlichen Beziehungen bestanden zwischen ihnen auch raumliche Beziehungen. — Im Besonderen eine beliebige Schattierung C ware “mehr” oder “weniger” von dem einen oder dem anderen Ende entfernt. Und es ist, dunkt mich, die Erkennung hiervon, dass uns beeinflusst, wenn wir sagen, dass die eine Schattierung “mehr” oder “weniger” Schwarz hat als eine andere. Denn wenn wir dies *sagen*, dann haben wir in Wirklichkeit *das Bewusstsein* (wie immer auch nur “andeutungsweise” oder “implizit”), dass die eine Schattierung “mehr nahe” oder “mehr entfernt” ist mit bezug auf das Schwarz (und entsprechenderweise “weniger nahe” oder “weniger entfernt” mit bezug auf das Weiss) — (Vgl. auch “beinah”, “gleich”, “weit”, “verschieden”, usw.).

Es ist wahr, dass wir in solchen Fällen nicht klar zwischen den eigenschaftlichen und den räumlichen Beziehungen unterscheiden, — wir “erleben” die eigenschaftliche Beziehung anscheinend “unmittelbar” als eine mengengrossliche (“mehr Dunkelheit”).

Jedoch die *Nicht-klar-herausgesondertheit* unseres Wissens um die Bestandteile eines Bewusstseinsgegenstandes ist kein Beweis für das ganzliche *Nicht-vorhandensein* (die ganzliche *Nicht-unterschiedlichkeit*) der Bestandteile. Wir haben im Obigen verschiedene ähnliche Fälle untersucht, — z B die “Bedeutung” von (in) einer Wahrnehmung, die “Gründe” für einen “unmittelbaren” Schluss, usw. (Eine andere, wohl einfachere Erklärung wäre “Zusatz” beim Farbenmischen.)

Die Tatsache des wirklich Vorhandenseins des Bewusstseins des Raumes (wenn auch nicht “klar herausgesondert”) wird offenbar, wenn wir versuchen die Mengengrosse des (sagen wir) Schwarzen zu “messen”. Denn bloss eigenschaftliche Unterschiede *als solche* können *an sich* nicht gemessen werden. Das Messen ist letzten Endes eins Sache von körperlichem Handhaben (wie immer auch unmittelbar oder mittelbar), — Anwendung einer räumlichen Einheit (auf Lineal, Zifferblatt, Wage, usw.) und hiermit Vergleichung mit dem räumlichen Gegenstand selbst (wenn er schon *an sich* raumlich ist) oder sonst mit seinem räumlichen Gegenstück (Stellvertreter oder Korrelat) — wie hier die räumliche Reihe der Farben, oder die mehr oder weniger vorstellungshaften Lichtwellen, usw.

Was mit bezug auf Schattierungen von Farben wahr ist, ist, auch wahr mit bezug auf die Lebhaftigkeit von Farben, sowie auf Lautheit von Tonen, Schwere von Gewichten, usw.

Was die *Zeit* anbelangt, besteht keine besondere Schwierigkeit, insofern wie (wenn unsere frühere Zergliederung richtig gewesen ist) zeitliche Beziehungen letzten Endes raumliche Beziehungen sind (in gewissen Umständen) — Selbst hier aber wird “gemessen” mit gewöhnlichen raumlichen Beziehungen.

### *3. Zahl.*

Was unter einem Zahl-zeichen (einem numerischen Symbol), wie etwa “3”, verstanden wird, d h. die “Bedeutung” eines solchen

## Grundfragen der Philosophie

Zeichens, ist in einem früheren Kapitel untersucht worden. Insofern wie eine Zahl (im Allgemeinen) das ist, was unter einem Zahlzeichen verstanden wird, besteht sie (im "Kern") letzten Endes aus Vorstellungen (wie immer auch "verblasst") von Einheiten, die in raumlichen Beziehungen zu einander stehen.

Die Bedeutung kann ebenfalls zeitliche Beziehungen einschliessen. Aber insofern wie zeitliche Beziehungen letzten Endes eine Art von räumlichen Beziehungen sind (wenn unsere frühere Zergliederung als richtig anerkannt werden kann), so wurde es auch dann noch wahr sein, dass "Zahl" (das, was das Zeichen bedeutet) schliesslich aus "Einheiten, die in raumlichen Beziehungen zu einander stehen", besteht.

### 4. Kraft.

Der Physiker begnügt sich zumeist (und von seinem Standpunkt, für seine Zwecke, mit Berechtigung) damit, dass er sagt, die Energie oder die Kraft (ohne auf Weiteres einzugehen) sei "Das . . ." und setzt dann etwas hinzu wie "... was in dieser oder jener ursächlichen oder mechanischen oder mathematischen Beziehung steht zu diesem oder jenem etwas Anderem". — Wir aber haben weiter zu suchen nach dem "Wesen" eben dieses "Das, was . . ." selbst.

In unserem eignen bewussten Leben ist "Kraft" (als Erlebnis) ein *Gefühl*, — jenes Gefühl, das wir haben, wenn wir streben und suchen und wollen

Was wir mit bezug auf andere Menschen "Kraft" nennen, ist dieselbe Art von Gefühl, das nun von uns gegenständlich vor gestellt wird (wenn nicht von uns "ichlich-gegenständlich" "in erlebt").

Und endlich, was wir mit bezug auf leblose Körper "Kraft" nennen, ist genau dasselbe. Die Vorstellung oder der Begriff von Kraft in diesen Fällen beruht auf eine Art "Beseelung" des Gegen standes. Diese "Kraft" ist (als etwas Vorgestelltes oder Gedachtes) eine "Annahme" — genau wie auch "das Bewusstsein eines anderen lebenden Wesens" im Allgemeinen es ist. Und sie wird letzten Endes aus denselben Gründen vorgestellt oder angenommen oder geglaubt, — nämlich, um uns zum "Voraussagen" und zum "Erklären" von Nutzen zu sein, und zur Erreichung unserer Zwecke bezüglich der Körper und körperlichen Dinge. Magnetismus, Elektrizität, usw., insofern sie als eine "Art Kraft" angesehen werden, sind wesentlich und im Grunde dieselbe Art Sache. Es ist also durchaus möglich zu sagen "was diese Dinge letzten Endes eigentlich sind", — "woraus sie eigentlich bestehen".

Wenn die Physik "Kraft" misst, so musst sie natürlich letzten Endes *Raum* (raumliche Auswirkungen — durch Zifferblatt usw.).

(Auf die Frage, ob von der Naturwissenschaft die Kategorie "Kraft" nicht überhaupt besser zu vermeiden wäre, braucht hier nicht eingegangen zu werden.)

## *Verschiedene Grundfragen*

### *5. "Mein" Weltall und "das" Weltall.*

Wir haben schon oben (Hauptstück I) gesehen, dass wenn "ein Buch da ist", nicht notwendigerweise "ein Buch mit Ich da ist, — also nicht notwendigerweise das erstere als "mein Buch da ist". Erst in einem späteren Augenblick "ist oder kann sein (aber in der Vergangenheitsabteilung dieses Augenblicks *zwei*) ein Buch (später als Buchvorstellung erkannt) und ich (sagend: "Da ist ein Buch") da". — (Nicht "notwendigerweise", aber natürlich doch auch "möglicherweise schon").

In genau ähnlicher Weise, wenn "das Weltall da ist", dann ist nicht notwendigerweise schon so unterschiedlicht, dass "das *gegenständliche* Weltall und das Ich da ist" — also das erstere schon als "mein Weltall da ist" — (Obwohl auch hier: "möglicherweise aber doch schon").

Insofern wie "das Weltall" wirklich noch nicht als "gegenständliches Weltall und ich" unterschiedlicht ist, ist auch "Sinnliches" noch nicht von "Vorstellunghaftigem" unterschiedlicht, denn dazu bedarf es der vorhergehenden Herausunterschiedlichung des Ich).

Es ist *dieses* "das Weltall", das "das Weltall" der Naturwissenschaft *als solcher* ist.

Jedoch zumeist, und jedenfalls wenn wir philosophieren, pflegt "das Weltall" doch "gegenständliches Weltall und ich" zu sein, — und sogar "gegenständliches Weltall zwei und Ich zwei sowie Ich eins" und somit dann auch "mein Weltall". Und es ist *dieses* "Weltall", also "mein Weltall", das in dieser Abhandlung hauptsächlich betrachtet wird.

### *6. Psychologie, Philosophie und die Naturwissenschaften.*

Für "mich" ist die Psychologie die Wissenschaft von "meinem Bewusstsein". Mein Wissen von dem Bewusstsein anderer lebenden Wesen ist hiervon nur ein Teil. Um den Unterschied zwischen diesen beiden Teilen zu betonen, könnte die erste "Auto-Psychologie" genannt werden und die zweite "Hetero-Psychologie". Es muss aber beachtet werden, dass durch diese Unterscheidung nicht etwa auch eine Gleichordnung angedeutet werden soll, denn die "Auto-Psychologie" ist "die Psychologie" als Ganzes, wogegen die "Hetero-Psychologie" nur ein Teil hiervon ist. Die Nichtbeachtung des Unterschiedes und der Beziehung zwischen diesen beiden hat in der Psychologie und somit in der Philosophie viele Verirrungen zur Folge gehabt.

Die Psychologie (die Auto-Psychologie) als die Wissenschaft von "meinem Bewusstsein" ist somit auch die Wissenschaft von "meinem (zu Ich und Nicht-Ich unterschiedlichen) Weltall". Aber "das Weltall" in diesem Sinn ist auch der Gegenstand der Betrachtung der Philosophie. Folglich sind Psychologie und Philosophie (als Wissenschaft) eins und dasselbe.

Es ist wahr, dass viele, die sich Psychologen nennen, sich nur mit Teilen von dem abgeben, womit sich viele denen, die sich Philosophen

## *Grundfragen der Philosophie*

nennen, abgeben. Und umgekehrt: viele "Philosophen" kümmern sich nicht genügend um verschiedene Teilgebiete, die "Psychologen" (von der einen Richtung oder der anderen) sehr gründlich untersuchen.

Jedoch, je klarer die Psychologen erkennen, dass das Teilgebeit nur in seiner Beziehung zum Ganzen völlig verstanden werden kann, und anderseits, je klarer die Philosophen erkennen, dass das Ganze nicht ohne genügende Kenntnis der von den "Psychologen" untersuchten Teilgebieten verstanden werden kann, — desto klarer wird auch erkannt werden, dass die Psychologie und die Philosophie (als Wissenschaft) schliesslich ganz genau den einen und selben Untersuchungsgegenstand haben.

Das Verhältnis der besonderen Wissenschaften zu der Philosophie ist schon im Anfang dieser Abhandlung beachtet worden. Es wurde dort bemerkt, dass die einzelnen Wissenschaften sich nur mit einzelnen Teilen der Gesamtheit des Weltalls befassen.

Die sogenannten "Natur"-wissenschaften haben die Eigenheit, dass sie, *als solche*, keine Kenntnis nehmen von dem Unterschied zwischen "sinnlichen" und "vorstellungshaftigen" (ideellen, geistigen) Eigenschaften (Qualitäten). Eine dies hat seinen weiter zurückliegenden Grund darin, dass sie (wieder "als solche") nicht das Dasein des Ichs als unterschieden von dem Nicht-Ich bei allem, was sie untersuchen, beachten. Und eine weitere Folge hiervon ist, dass sie sich nicht um die verschiedenen Weisen bekummern, in denen Dinge "da sein" oder "wirklich sein" können. (Zu allem wovon sie, in Anbetracht ihrer weniger einschliesslichen Zwecke, natürlich vollständig berechtigt sind).

Andrerseits, insofern wie eine Wissenschaft doch diese *Unterschiede anerkennt*, wird sie zumeist eine "Geistes"-wissenschaft genannt, — z.B. Logik, Ethik, Ästhetik, Psychologie (im engeren Sinn), usw.

Es ist bemerkbar, dass selbst solche "reine Naturwissenschaften" wie die Physik und die Chemie in ihren tiefer forschenden Betrachtungen häufig zu einer klar anerkannten Erkennung von der "Annahmehaftigkeit" und der "Vorstellungs- oder Begriffhaftigkeit" ihrer Gefuge gelangen, — und damit insofern "geisteswissenschaftlich" werden.

Und in der Tat neigen alle tieferforschende Sonderwissenschaftler, und eben auch Naturwissenschaftler, dazu, mehr und mehr zu Philosophen zu werden, — sowohl in dem Sinne, dass sie die "Wirklichkeit" der "geistigen" Dinge anerkennen (in ihrer besonderen Bedeutung), sowie auch, dass sie mehr und mehr auf die Gesamtheit alles Seins und auf deren Einheit hinschauen.

### *7. Der Vorwurf der "Rückständigkeit" der Philosophie gegenüber der "Fortschrittllichkeit" der Naturwissenschaften.*

Oft genug wird die Philosophie zu ihrem Nachteil mit den Wissenschaften, besonders den Naturwissenschaften, verglichen. Diese,

## *Verschiedene Grundfragen*

so wird gesagt, beständen aus Wissen, das auf Tatsachen beruhe; sie seien grundlich in sich geordnet (organisiert), werden allgemein von anderen Sachverständigen anerkannt und schreiten unaufhörlich fort. Die Philosophie dagegen, so wird vorgebracht, sei auf blosse "Meinung" gegründet, sei nur unvollkommen innerlich geordnet (organisiert), habe so viel Abarten, wie es Philosophen gebe, und zeige eigentlich gar keinen Fortschritt, scheine vielmehr immer und immer wieder zu ihrem Ausgangspunkt zurückzukehren.

Einiges hiervon kann gerechterweise nicht verneint werden. "Die Philosophie" hat nicht die innere Ordnung, noch die allgemeine Zustimmung, noch den steten Fortschritt aufzuweisen, die die Naturwissenschaft aufzuweisen hat. Der Grund liegt aber nicht in der "Unlösbarkeit" der philosophischen Fragen, noch weniger in der "Widersinnigkeit" dieser, sondern in der eigenartigen Schwierigkeit dieser Fragen. Zwischen den Naturwissenschaften und der Philosophie gibt es, mit bezug auf die Art ihrer Aufgaben, Grundunterschiede. Diese Schwierigkeiten sind wesentlich drei an der Zahl.

(1.) Erstens: Die Naturwissenschaft hat es letzten Endes wesentlich mit sinnlichen Eigenschaften und Beziehungen zu tun, und sogar hauptsächlich mit den "leichteren" Arten dieser, nämlich die des Gesichts und des "Getasts" (und wierum jene, die Begleit- und Folgeerscheinungen des Messens sind). Die Philosophie dagegen behandelt zwar ebenfalls diese, vernachlässigt aber auch die "schwierigeren" nicht (die des Geruchs und Geschmacks und des Gefühls, einschliesslich die Muskelgefühle und Organgefühle, usw.), dazu aber, und darüber hinaus, hat sie es auch zu tun mit vorstellungshaftigen (ideellen, "geistigen") Eigenschaften und Beziehungen als Forschungsgenstand.

Es haben aber sinnliche (sensorische) Gegenstände den Vorzug, dass sie im allgemeinen stetiger ("stillhaltender") sind und dass man wieder und immer wieder zu ihnen zurückkehren (sie wieder erleben) kann, und dass sie dabei kaum (oder gar nicht) bemerkbare Unterschiede in ihrem Wesen (wie sie tatsächlich in unserem Leben vorkommen) aufweisen. Dazu kommt noch, dass man eine Anzahl von ihnen von wesentlich "derselben" Art gleichzeitig vorhanden haben kann. Dagegen sind "vorstellungshaftige" Gegenstände weniger "stetig" ("ruhighaltend"). Es ist zumeist sehr viel schwieriger ihre Wiederholung zu stande zu bringen, besonders, so dass sie "dieselbe" Eigenschaft beibehalten, und es ist viel schwieriger eine Anzahl von ihnen, die sich "genau ähnlich" sind, gleichzeitig vorhanden zu haben.

Folglich: Die Untersuchung und Zergliederung und Vergleichung der vorstellunghaften (einschliesslich besonders der gefühlsmassigen) Bestandteile unseres Lebens verlangt eine etwas besondere Begabung und Übung, die schliesslich etwas aussergewöhnlich in ihrer Art ist, — viel mehr als diejenige, die für die "naturwissenschaftliche" Arbeit nötig ist. Es handelt sich zunächst gar nicht einmal um das, was wir etwa "höhere Deutungsbegabung" nennen

könnten (die für beide Forschungsrichtungen lebenswichtig ist). Es handelt sich hier zunächst um die Grifffähigkeit die "nach innen gewendete Beschauungsbegabung und Geschicklichkeit" (wie man sie benennen konnte), gegenüber der "nach aussen gewendeten oder sinnesorganischen Beschauungsbegabung und Geschicklichkeit".

(2.) Zweitens: Die Naturwissenschaft fängt zumeist mit weniger einschliessenden Gegenständen an, und erweitert ihr Feld mehr und mehr, während die Philosophie, eben auf Grund ihres ureigentlichen Zweckes selbst, schon von Anfang an mit der Gesamtheit aller Daseienden ringt.

Es ist allerdings möglich auch im Bereich der "vorstellungshaftigen" Sachen bescheidener anzufangen, und die "Psychologie" befasst sich auch viel mit solcher Vorarbeit. Es ist aber unmöglich viel Einzelhaftiges mit bezug auf nicht-sinnliche Sachen zu erforschen, ohne sehr bald gezwungen zu sein, wenigstens etwas Rücksicht zu nehmen auf die "Gesamtheit", die ihren Hintergrund (Einfassung, Umrahmung) ausmacht (anders also als bei den "sinnlichen" Einzelheiten der Naturwissenschaften). Und, in der Tat, wie schon angedeutet, es gehört eben zum "ureigensten Wesen" der Philosophie, gegründet (sozusagen) auf einem "natürlichen Instinkt" unserseits, schon von Anfang an zu streben, die Gesamtheit als solches zu verstehen.

(3.) Drittens. Als Naturwissenschaftler haben wir weit weniger Schwierigkeit hilfreiche "Mitarbeiter" zu finden, denn als Philosophen. Denn insofern wie wir sinnliche Gegenstände untersuchen (wir in der Naturwissenschaft), können wir diese sinnlichen Gegenstände auch als "körperliche Reize" mit bezug auf unsere Mitforscher anwenden, um in diesen (wie wir "schlussfolgern") gewisse "sinnliche Erlebnisse" wachzurufen, die wiederum nach sich bringen gewisse körperliche Bewegungen (Reaktionen — Wörter, Gebärden, usw.), und da diese ähnlich sind denen, die wir auf derartige "Sinnesempfindungen" ausführen würden, so wird unser Glaube (unsere Schlussfolgerung), dass unser Mitforscher Sinnesempfindungen wie unsere eigenen "wirklich hat", bestätigt.

Andrerseits dagegen, insofern unsere Gegenstände nicht sinnlich sondern vorstellungshaftig sind, ist es ungleich schwieriger solche körperliche Ausdrucksbewegungen (Reaktionen) zu erhalten, weil es viel schwieriger ist, es zu stande zu bringen, dass unser Mitphilosoph "Vorstellungen" (im weitesten Sinne) ähnlich den unseren "wirklich hat" (so weit wie wir zu schlussfolgern "berechtigt sind"), — oder umgekehrt sicher zu fühlen, dass die Bedeutungen, die wir erleben auf Grund *seiner* Wörter, auch mit *seinen* Vorstellungen, seinen Bedeutungen, usw. übereinstimmen.

#### *8. Die Gesundheit.*

Für den gegenwärtigen Zweck wird es genügen nur ein paar Fragen hierauf bezüglich zu betrachten, hauptsächlich darum, um

### *Verschiedene Grundfragen*

klar zu machen, wie dies hineinpasst in den übrigen Teil unserer Darlegung. — Unter "Gesundheit" soll hier zunächst das verstanden sein, was gewöhnlich unter "körperlicher" Gesundheit verstanden wird (obwohl nicht ausschliesslich). Mit bezug auf dieses haben wir wieder scharf zu unterscheiden zwischen der Gesundheit anderer Leute und unserer eigenen.

(1.) Was andere Leute anbelangt, so ist der *Körper* eines jeden natürlich ein Teil unseres ("meines") eigenen Bewusstseins, und entweder völlig vorstellungshaftig oder teils sinnshaftig teils vorstellungshaftig. Wir erachten gewisse Zustände als die der Gesundheit zum grossen Teil auf Grund der Art der körperlichen Gegenwirkungen gegen die körperlichen Anreize der Umgebung, und wenn Nichtgesundheit vorkommt, und wir eingreifen wollen, dann machen wir uns an die Anwendung von Arzneien oder an die Ausführung von kleineren oder grosseren chirurgischen Operationen.

In so fern wir ein *Bewusstsein* in Verbindung mit dem Körper des Anderen erleben, vermögen wir dies (wie schon oben erkannt haben) in der einen oder der anderen von zwei Hauptweisen

Einerseits können wir es in jener Weise erleben, die ich "In-erleben" genannt habe. In diesem Falle "ein-orten" (lokalisieren) wir das Bewusstsein nicht in den Körper des Anderen, aber wir verbinden es nichtsdestoweniger mit diesem Körper, nämlich indem wir das, was wir als seine körperliche Ausdrucke wahrnehmen, als Anhaltspunkte gebrauchen für das, was wir als sein Bewusstsein inerleben.

In so fern wie es nun um die "Gesundheit" des Anderen zu tun ist, (Gesundheit nun im weiteren Sinn verstanden) können wir besonders um die Art dieses seines *Bewusstseins* besorgt sein. Und in diesem Falle können wir etwa Wörter oder Gegenstände anwenden (die dann von uns "inerlebt" werden als ebenso sehr ein Teil seines Bewusstseins als sie ein Teil unseres Bewusstseins sind) mit der Absicht, dass diese nun weiter in seinem Bewusstsein (von uns inerlebt) das bewirken, was wir als gute Gedanken und Gefühle und Strebungen erachten würden — Wir konnten jedoch immer noch auch mehr oder weniger auf die Erhaltung oder Verbesserung seiner körperlichen Gesundheit bedacht sein, und wir könnten in so fern auf die körperlichen Gesundheitsverbesserungen, die dann von uns wahrgenommen werden, nicht so sehr als Wirkungen seiner guten (gesunden) Gedanken usw. achten, als vielmehr eine Art von mehr oder weniger eng damit verbundenen Begleiterscheinungen, — eine enge Verbindung, die aber so erlebt nicht weniger hoch gewertet werden kann, als wenn sie als eine der Ursachlichkeit betrachtet wurde (wie es in der gleich unten zu betrachtenden "zweiten Weise" geschieht).

Denn andrerseits können wir das Bewusstsein des Anderen (um hier die als aus "Dispositionen" gedachte Psyche ausser Betracht zu lassen) als etwas Gegenständliches in unserem eigenen Bewusstsein zu erleben, — etwas das von uns gedacht oder vorgestellt wird, und (und dies ist hier der besonders zu betonende Punkt), etwas, das

von uns als innerhalb seines Körpers, besonders innerhalb seines Kopfes, und, in einem Sinne, "parallel" mit seinen Hirnvorgängen beortet (lokalisiert) wird. Es wird von unserer früheren Betrachtung erinnert werden, dass wir irgend einen gegebenen körperlichen Reiz als einen erleben, der in dem Anderen einen Hirnvorgang verursacht, aber gleichzeitig (parallel) hiermit auch einen Bewusstseinsvorgang erzeugt, worauf dieser doppelte Vorgang (dieses doppelte Mittelglied) dann wieder einen körperlichen (Nerven- und Muskel-) Vorgang verursacht. In so fern wir um die körperliche Gesundheit des Anderen besorgt sind, können wir unmittelbar zumeist auf den rein körperlichen Vorgang Acht geben (Reiz, Rindenorgang, und dadurch Einfluss auf Herz, Drüsen, usw.) und von diesem Standpunkt aus uns entscheiden, welche Arzneimittel usw. wir anwenden wollen.

Jedoch selbst insofern wir schliesslich hauptsächlich um diese körperliche Gesundheit Anderen des besorgt sind (um den gesunden Zustand und die gesunde Arbeitsleistung des Herzens, der Lunge, usw.), so können wir es trotzdem vorziehen, unsere Aufmerksamkeit zunächst mehr auf das Bewusstseinsmittelglied als auf das Rindenmittelglied zu richten. Denn, wie wir in einem früheren Hauptstück gesehen haben, wir finden es zumeist ungleich leichter das Bewusstseinsglied als das Rindenbild vorzustellen, — es sei denn, dass wir über Gehirnphysiologie genugende Kenntnisse haben, obwohl wir selbst dann es als nützlich erkennen, uns des Bewusstseins des Anderen bewusst zu sein und auf die Erweckung des gunstigen Bewusstseins (als ein Mittelglied, das, wie immer es auch geschehe, zu den erwünschten körperlichen Endwirkungen führt) hinzuziehen. Somit können wir zwar Arzneimittel usw. anwenden, aber doch ebenfalls auch passende Wörter als körperliche Reize, die in ihm das Hören der Wörter, und hierdurch jene Gedanken und Gefühle der Hoffnung usw. erwecken sollen, — die dann weiter zu guten körperlichen Wirkungen führen werden.

(2.) Mit bezug auf unseren ("meinen") Fall ist die Sache natürlich eine grundsätzlich andere.

Denn, während im Fall des Anderen (wenigstens in einer der beiden Unterarten der Falle) sein Bewusstsein von uns oft innerhalb seines Körpers beortet wird, so ist in unserem eigenen Fall unser Körper notwendigerweise innerhalb, oder ein Bestandteil, unseres Bewusstseins, — und dies ist der Fall, ganz gleich ob wir unsern Körper gegenständlich sinnlich empfinden (soweit wie dies möglich ist) oder ihn uns ganz und gar nur vorstellen, oder anderseits ihn in der Weise der unmittelbaren (wirklichen) körperlichen Gefühle, als einen Teil (man könnte sogar sagen, den Kern-Teil) unseres Ich-Bewusstseins erleben (was übrigens die vorherrschende Weise ist, in der wir unseren Körper in unserem Leben erleben). Von diesem Standpunkt aus ist es offenbar, dass unsere körperliche Gesundheit ganz und gar eine Sache (Bestandteil) unseres Bewusst-

### *Verschiedene Grundfragen*

seins ist, und also die Beherrschung unserer Gesundheit letzten Endes eine geistige Beherrschung.

Damit soll aber durchaus nicht gesagt sein, dass alle solche Beherrschung allein durch Gedanken usw. stattfindet, denn, innerhalb der geistigen Gesamtheit (im weiteren Sinn von "geistig") gibt es (wie wir schon oben erkannt haben) sowohl einen "körperlichen" (stofflichen) Teil wie auch einen "geistigen" Teil (im engeren Sinn dieses Wortes). Zum Beispiel (wohl das einfachste und ein sofort einleuchtendes) wenn wir körperlichen Hunger fuhlen, dann, obwohl wir wohl oft mehr oder weniger Erleichterung finden können, indem wir unsere Aufmerksamkeit auf diesen oder jenen Gegenstand richten, so ist es doch schliesslich nur das Erlebnis der *sinnlichen* Nahrungsaufnahme, das uns Befriedigung bringt. Und ähnlich steht es auch mit zahlreichen Krankheiten, die nur durch sinnliche (stoffliche) Arzneimittel oder chirurgische Eingriffe geheilt werden können.

Andrerseits können wir erkennen, dass selbst bei solchen sinnlichen (und in diesem Sinn körperlichen oder stofflichen) Mitteln, geistige Begleitglieder ausserordentlich wirkungsreich sein können. Kann doch selbst im Fall der Nahrungsaufnahme die allgemeine Umstandslage so oder so die Speise mehr oder weniger forderlich oder unverdaulich machen.

Und mit bezug auf Arzneimittel und dergleichen kann das Vorhandensein von Vertrauen und Hoffnung von ausserordentlicher Wichtigkeit sein, so dass manchmal sogar sonst unforderliche Massregeln forderlich sein können, und dass andrerseits entgegengesetzte Gedanken und Gefühle selbst sonst forderliche Massregeln verhindern können, gesundheitbringend zu sein. Und im Fall gewisser Krankheiten, rein funktioneller Krankheiten, ist das geistige Verhalten manchmal die unmittelbar beste, manchmal sogar die einzige Heilungsweise, die uns unter den Umständen möglich ist. Es haben wohl die meisten von uns schon erfahren, welch hohen gesundheitserhaltenden und gesundheitsfördernden Wert (ganz abgesehen von allem anderen Wert) "Glaube, Hoffnung und Liebe" in unserem Leben haben können

Es kann mit ziemlicher Berechtigung gesagt werden, dass es nicht so sehr die Gedanken als vielmehr die Gefühle sind, die als die unmittelbaren "Ursachen" der körperlichen Gesundheitswirkungen erkannt werden sollen (Mit bezug auf andere Menschen können wir die enge Beziehung zwischen gewissen Arten von Hirnrindenvorgangen und dem gesunden Arbeiten der inneren Organe wie Herz, Drusen, usw. erkennen, — und "parallel" mit diesen besonderen Arten von Hirnrindenvorgangen stellen wir uns (mit der Berechtigung wie oben beachtet) vor, gutartige Gefühle wie Zufriedenheit, Freundschaft, Hoffnung, usw. (oder im Gegenteil able Gefühle wie Sorge, Neid, Arger usw.). Und insofern wie wir uns selber gegenständlich wie Andere vorstellen, können wir uns auch mit bezug auf uns selbst solche Verbindungen denken. Zumeist aber haben

## *Grundfragen der Philosophie*

wir in unserem eigenen Fall das unmittelbare Erlebnis der gutartigen Gefühle und das unmittelbare Erlebnis der drauf folgenden gesunden "körperlichen Gefühle" wie oben erklärt. Gewisse besondere Fälle sind verwickelter, ohne dass aber die Grundtatsache eine andere ist.

Es ist natürlich klar, dass dieses geistige Drauf hinwirken um die gute Gesundheit nicht eine Sache der bloss zufälligen und gelegentlichen Gedankenbeherrschung ist, sondern eine der stetigen weisen Lebensführung, die dann mehr oder weniger gewohnheitsmäßig wird. Und es bedeutet keine Verminderung der Hochachtung vor der religiösen Lebensführung, wenn anerkannt wird, dass diese, abgesehen von allem anderen, auch für das körperliche Wohlergehen vom höchsten Wert ist.

Eine Frage von besonderem philosophischem Interesse bei allem Diesen ist aber die hinsichtlich unserer Macht, unsere Gedanken überhaupt zu beherrschen (und durch diese die weiteren Wirkungen). Dies bringt uns zu einer Sache, die wir schon oben, mit bezug auf Überlegung vor dem Entschliessen, und mit bezug auf Denken im Allgemeinen, berührt haben. Wir sahen dort, dass wir zunächst abhängig sind von dem, was wir vorfinden, — letzten Endes, was wir als sinnliche Dinge in unserer gegenständlichen Welt vorfinden. Und es kann sein, dass wir auf Grund dieser dann in uns gewisse Gefühle erleben, — einschliesslich auch jener Gefühle, die ich die der Bereitschaft oder Spannung (Aufmerksamkeit) genannt habe. Ob nun wir aber auf Grund dieser Gegenstände wirklich solche Gefühle in uns erleben, das zu erzwingen liegt nicht im Bereich unserer Macht. Wenn aber solche Gefühle wirklich erlebt werden, dann können diese wiederum die Ursache sein (wie in einem späteren Augenblick erkannt werden kann) für das Erwecken von Gedanken in unserem Gegenstandsbewusstsein, und diese dann die Ursache von weiteren Gefühlen im Ich, und so kommt es im Lauf des Fortgangs zu körperlichen Gesundheitswirkungen. Wiederum aber, ob dies alles zustande kommt oder nicht, das liegt nicht im Bereich "unserer" Macht.

In allem diesen können wir erkennen, dass wir, von einem Standpunkt aus, das Herz (der Kern) der Ursache sind von allen Wirkungen, die erzeugt werden, andrerseits aber, von einem anderen Gesichtspunkt aus, bei all' unserem Streben nicht voraussehen können, was verwirklicht werden wird.

Die eine Erkenntnis ist die unserer persönlichen Verantwortlichkeit. Die andere Erkenntnis ist die unserer Abhängigkeit von dem Dasein des Nicht-Ich, — und somit der Erkenntnis des Zufalls", — oder der "Gnade".

Unser Leben schliesst beides ein.

## SECHSTES HAUPTSTÜCK.

### *Das Schlussfolgern und die Schlusswortgefüge.*

1. Der Zweck dieses Hauptstückes soll sein, den Bewusstseinsvorgang des Schliessens und den verbundenen Wortausdruck zu untersuchen. Um die Einheitlichkeit des Hauptstucks zu bewahren, mag es gestattet sein, einige Gedankenreihen, die schon oben vorgebracht worden sind, kurz zu wiederholen.

Es soll im besonderen hier dafürgehalten werden, dass, wenn wir uns über unseren Gegenstand beim Schliessen wirklich klar sind, und wenn wir beim Ausdruck uns in der Wahl unserer Wörter streng erwägend verhalten, unser Wortausdruck für das Schliessen dann in jedem Falle die eine selbe Grundform hat. — Mit anderen Worten: während im gewöhnlichen Sprachgebrauch und von der herkömmlichen Logik eine ganze Reihe von Wortausdrucksformen (besonders verschiedene Arten von Syllogismen) zur Anwendung kommen, so ist doch der "wahre" oder "richtige" oder "passendste" oder wenigstens der "Punkt fur Punkt entsprechende" Wortausdruck *in jedem Falle* der von der Form eines "Analogie-Syllogismus".

2. Vorerst aber seien folgende Punkte in Betracht gezogen.

(1.) *Zunächst sind ein paar Bemerkungen zu machen über Wörter und ihre Passendheit oder Wohlangebrachtheit im Allgemeinen.*

Betrachten wir zuerst den Fall, wo "ich" derjenige bin, der die Wörter zur Anwendung bringt, hier besonders durch die Schrift. (Ein jeder, der dies liest, beziehe das "ich" auf sich selbst). — "Ich" also denke zunächst an einen Gegenstand, und dann gebrauche (schreibe) ich Wörter. Der Vorgang als Ganzes ist in Wirklichkeit ausserordentlich verwickelt, wie wir schon oben zum Teil gesehen haben. Hier genugt es zunächst auf diese beiden Teile hinzuweisen. Es braucht nur noch hinzugefügt zu werden, dass wir hier nur gedruckte Wörter in Betracht ziehen werden, und dass diese "an sich" weiter nichts sind (körperlich betrachtet) als "feste Körper" bestehend aus Druckerschwärze; und weiter, dass der Gegenstand, wie ich ihn mir gerade jetzt denke oder vor mir habe, als das gelten soll (für unseren gegenwärtigen Zweck), "was ich meine", oder "die Bedeutung" meiner Wörter, oder "das, worauf sich meine Wörter beziehen". — Nun sei angenommen, mein Gedanke sei der Gedanke an einen Gegenstand, der für mich drei Teile zu haben scheint. In diesem Falle würde ich ein Wort oder ein Wortgruppe (etwa  $W$ ) mit bezug auf das Ganze, und drei Wörter oder Wortgruppen (etwa  $k$ ,  $l$  und  $m$ ) mit bezug auf die Teile gebrauchen. Z B könnte ich sagen: "Der Denkvorgang, den ich  $W$  nenne, besteht aus drei Teilvergängen, die ich  $k$ ,  $l$  und  $m$  nenne".

## *Grundfragen der Philosophie*

Betrachten wir nun den anderen Fall, wo "ich" nicht selber Wörter gebrauche, sondern Wörter lese. Ich habe zunächst Empfindungen von Schwarz auf Weiss (die gedruckten Buchstaben) und darauf einen Gedanken, den ich als zum Worte *W* passend erachte, und dann die Gedanken der Teile, die ich zu den Wörtern *k*, *l* und *m* passend erachte. Hier ebenfalls ist der Vorgang als Ganzes sehr verwickelt, aber für unsere Zwecke genügt die Zergliederung, die hier gegeben ist. Es braucht nur noch hinzugefügt zu werden, dass in einem solchen Fall, wo ich ein "Leser" bin, die Benennung "Bedeutung des Wortes" oder "das, worauf sich das Wort bezieht", sich auf den Gegenstand bezieht, den ich mir infolge jenes Wortes, und als "passend" auf jenes Wort, denke (Der Ausdruck "passend auf" soll unten noch naher untersucht werden).

Kehren wir nun zum ersten Fall zurück, da, wo ich ein "Schreiber" von Wörtern bin. Wenn ich als Schreiber bei meinen Lesern auf Widerstand (Ablehnung) stösse, dann kann ich das eine oder das andere von zwei Dingen tun. Erstens kann ich den Gegenstand, an den ich denke, noch einmal und mit kritischerer Zergliederung betrachten. Und zweitens kann ich meine Wörter nochmals erwägen, mit Bezug darauf, ob sie "passend" sind, um meine Gedanken "richtig" auszudrucken. Der gelinde Stoß, den mir das Ablehnen von Seiten der anderen Leute verursacht hat, wirkt zweifellos durchaus günstig für eine klarere Erkenntnis des Gegenstandes meinerseits. Er kann mich veranlassen zu erkennen, dass der Gegenstand nicht die Teile besitzt, die ich vorhin zu sehen glaubte. Oder er kann mich veranlassen, andere Wörter zu gebrauchen als diejenigen, die ich vorhin gebrauchte. Oder er kann mich zu beiden von diesen Dingen veranlassen. Andererseits aber kann er mich dazu führen, meinen Gegenstand nur noch bestimmter so zu sehen, wie vorhin, und nur noch entschiedener zu fühlen, dass die Wörter, die ich vorhin gebraucht habe, doch die "passendsten" waren.

Im Falle wo ich ein "Leser" bin, kann ich in entsprechender Weise finden, dass "der Gegenstand, auf den *W* hindeutet", und "die Teile", auf die *k*, *l* und *m* hindeuten, "wirklich dieses Wesen und diese Beziehungen haben", — oder ich kann im Gegenteil finden, dass sie nicht dieses Wesen und diese Beziehungen haben. Im letzteren Fall kann der gelinde Stoß des Bemerkens, dass ein anderer Mensch behauptet, dass die Sache so liege, mich veranlassen, das eine oder das andere oder alle beide von zwei Dingen zu tun. Erstens kann ich vorsichtiger bedenken, ob ich den Wörtern, die ich lese, auch die "passendste" Bedeutung gegeben habe. Und zweitens kann ich den Gegenstand, der als Gedanke so in mir hervorgerufen wird, genauer mit Bezug auf seine Bestandteile untersuchen. Nun ist es möglich, dass diese kritische Untersuchung von Wortbedeutung und Gegenstandsbau mich noch bestimmter als vorher dazu führen kann, einzusehen, dass ich den Wörtern ihre passendste Bedeutung gegeben habe, und dass der Gegenstand, den ich auf Anregung des Wortes *W* denke, nicht die Teile hat, die

## *Das Schlussfolgern und die Schlusswortgefüge*

ich auf Anregung der Wörter *k*, *l* und *m* denke. Jedoch kann es natürlich auch im Gegenteil sein, dass meine kritische Untersuchung mich erkennen lässt, dass mein früherer Gedanke falsch war, und dass dasjenige, auf auf das *W* hinweist, doch die Teile hat, auf die *k*, *l* und *m* hindeuten.

Hierüber hinaus kann ich nicht gehen. Sowohl als Schreiber wie auch als Leser kann ich nichts weiter tun als so gewissenhaft wie möglich sein bei der Zergliederung meiner Gedankengegenstände, und so gewissenhaft wie möglich bei der Erwagung der "Passenheit" meiner Wortausdrücke mit bezug auf ihre Bedeutungen.

Was aber kann nun "Passenheit" oder "Richtigkeit" bedeuten in einem solchen Zusammenhang?

Erstens sei bemerkt, dass ein Wort nicht "passend" ist rein an sich selbst, sondern nur mit bezug auf seine Bedeutung. Auch ist ein Wort nicht "passend" mit bloßer Hinsicht auf nur seinen Gedankengegenstand, sondern es bedarf immer des Hinblicks auf einen gegenwärtigen oder gedachten "anderen Menschen", zu dem ich rede (an den ich schreibe).

Infofern wie ich ein Wort schreibe (ein Schreiber bin), urteile ich, dass das Wort "passend" ist, wenn ich annehmen (schließen, glauben) kann, dass es unter normalen Umständen (nämlich wesentlich bei einem normal befähigten Menschen) in dem Leser denjenigen Gedanken erwecken wird, den ich zu erwecken wünsche.

(Es sei nochmals betont, dass der Gesamtorgang ausserordentlich verwickelt ist. Einiges hiervon wurde schon im Hauptstück IV, 2 am Ende, angedeutet. Es mag hier genügen den für unseren Zweck hauptsachlichsten Teil besonders hervorzuheben). — Mein Bewusstseinsvorgang schliesst dabei einen Schlussvorgang ein, zu dem der entsprechende Syllogismus von etwa der folgender Art wäre —

*Bisher, wenn ich in Gegenwart eines Menschen einen Gedanken A hatte, und dann das Wort B schrieb (ausserte), dann folgte (mehr oder weniger regelmässig) des Anderen körperliche Ausdrucksbewegung C (etwa Kopfnicken oder andere Bewegung), auf Grund dessen ich schliessen konnte, dass er nun einen Gedanken hatte dem meinigen entsprechend, was in mir Befriedigung D erregte.*

*Hier habe ich nun wieder einen ähnlichen Gedanken A unter ähnlichen Umständen.*

*Und ich schreibe auch wieder B (oder Wenn ich nun wieder . . .)*

*Also werden (wahrscheinlich) auch wieder B und C folgen (oder: Dann würden wohl auch wieder . . .).*

Infofern ich dagegen ein Wort lese (ein Leser bin), ist der Vorgang etwas verwickelter und der dem Schliessen entsprechende Syllogismus wäre etwa von der Art —

*Bisher, wenn ich von einem Menschen ein Wort A hörte (las) und mir darauf B dazu vorstellte, und hierzu eine Handlung C ausführte (etwa den entsprechenden Gegenstand herholte*

## *Grundfragen der Philosophie*

*oder darauf hinwies), dann folgte (mehr oder weniger regelmässig) eine körperliche Ausdrucksbewegung D seinerseits (etwa ein Kopfnicken), auf Grund dessen ich schliessen konnte, dass auch er jene Vorstellung mit dem Wort verband, was mir Befriedigung E brachte.*

*Hier hore (lese) ich nun wieder ein Wort A (oder Wenn ich . . .) Und führe Handlung C aus (oder. Wenn ich nun auch wieder . . .) Also werden wohl auch wieder D und E folgen (oder: Dann würden wohl . . .)*

Es ist freilich wahr, dass die Bedeutungen von Wörtern sich immerfort verändern. Dazu kommt auch noch, dass ein Wort oder eine Wortgruppe mehrere Bedeutungen haben kann. Dinge wie Nebentext, Sperrdruck, Anfuhrungszeichen, usw. können den Schreiber helfen, dass der Sinn, den er erwecken will, auch wirklich in dem Leser erweckt wird. Jedoch giebt es zumeist *eine* Bedeutung, die die "passendste" oder die "richtigste" ist, — und die in den meisten Fällen die "wörtliche" oder die "buchstabile" genannt wird.

Nun kommt es bei einem Jeden häufig genug vor, dass er dieselben Wörter mit derartigen verschiedenen Anwendungen gebrauchen muss. Eine Sprache verdankt zum grossen Teil ihre Biegsamkeit der Tatsache, dass derartige Bedeutungsveränderungen möglich sind. Manchmal aber hat dieses Abandern auch seine sehr grossen Nachteile. Für wissenschaftliche Zwecke im besonderen ist es ratsam hierin, der Gefahr der Mehrdeutigkeit so weit wie möglich auszuweichen.

Derartige Fragen sind natürlich schon seit langem erörtert worden, einige Tatsachen aber scheinen, so weit wie mir bekannt ist, übersehen oder wenigstens unterschätzt worden zu sein. Im besonderen scheint die Zeitform des Verbums zu wenig Beachtung gefunden zu haben. Wir werden die verschiedenen Arbeitsleistungen (Funktionen) weiter unten noch eingehender zu untersuchen haben. Zunächst genügt es darauf hinzuweisen, dass sehr oft die Gegenwartsform angewendet wird, während eigentlich die Vergangenheit oder die Zukunft oder sogar eine Art von Verbindung beider dieser "wirklich gemeint" wird. Auf diese "Unpassenheit" des Wortausdrucks der herkömmlichen Syllogismusformen hinzuweisen, ist sogar einer der Hauptzwecke dieses Hauptstückes

Fürs erste aber mag ein Beispiel genügen. — So wird etwa gesagt: "Eisen dehnt sich, wenn es erhitzt wird". Die herkömmliche Logik würde darauf hinweisen, dass "Eisen" hier bedeuten soll "alles Eisen". Was aber könnte das "dehnt sich" bedeuten? Sicherlich kann es nicht bedeuten "dehnt sich in diesem Augenblick", denn nicht nur ist dies offenbar nicht wahr, sondern diese Bedeutung wird auch unmöglich gemacht durch die drauf folgenden Wörter "wenn es erhitzt wird", die ja auf eine blosse zukünftige Möglichkeit hinweisen. Diese selben Wörter lassen auch die Bedeutung von Vergangenheit nicht zu, auch abgesehen davon, dass in diesem Falle

## Das Schlussfolgern und die Schlusswortgefüge

auch "Eisen" oder "alles Eisen" nur den Sinn haben durfte von "Alles Eisen was bisher auf diese Weise geprüft worden ist". Und dies wäre auch deshalb keine befriedigende Deutung des "dehnt sich", weil der Wissenschaftler doch zu etwas gelangen will, was sich nicht nur auf die Vergangenheit bezieht, sondern was "allgemeine Gultigkeit" hat, — was immer auch zunächst die Bedeutung dieses letzteren Ausdrucks sein mag. Jedenfalls ist hier noch eine gewisse Bezugnahme auf zukünftige Möglichkeiten. Konnte es wohl sein, dass das "dehnt sich" bedeutet: "würde sich dehnen, wenn es erhitzt würde"? Oder konnte es wohl sein, dass der Ausdruck "Eisen dehnt sich, wenn es erhitzt wird", sich sowohl auf die Vergangenheit, wie auch auf eine (mögliche) Zukunft bezieht?

(2.) *Wenn wir derartige Überlegungen anwenden auf die verschiedenen Syllogismen und die anderen Wortgefüge bei Folgerungen, wie sie die herkömmliche Logik aufzählt, dann erkennen wir, dass die meisten dieser Wortausdrücke mehr oder weniger "ungenau" sind, — nicht die "besten", oder die "passendsten", oder die "wohlangebrachtesten" die gebraucht werden könnten. Und wenn wir dann den wirklich "passendsten" Ausdruck angeben, d.h., denjenigen, der am genauesten Punkt für Punkt dem eigentlichen Folgerungsvorgang im Bewusstsein entspricht, dann finden wir, dass bei jedem Schliessen, ohne Ausnahme, dieser Ausdruck die Form eines "Ähnlichkeits-Schluss-Wortgefüges" (Analogie-Syllogismus") der einen oder anderen Unterart oder einer Verbindung solcher aufweist.*

(3.) Ähnlichkeitsschluss-Wortgebilde aber (wie wir schon in Hpt. IV, Abs. 2 gesehen haben) können von verschiedener Unterform sein.

Als eine der Hauptunterformen konnte vielleicht die Folgende angesehen werden:—

Bisher, wenn ein A vorkam,	und dann B dar-aufbezüglich getan wurde,	dann folgte stets ein C,	und darauf ein D.
Hier ist nun wieder ein A, den vorigen wesentlich ähnlich,	und es wird nun auch wieder B ausgeführt,		
		Also wird (wahrscheinlich) auch wieder ein ähnliches C folgen,	und ebenfalls ein D.

Das, worüber geschlussfolgert wird (das worauf das "A" unseres Beispiels hindeutet), kann das eine oder das andere von zwei Dingen sein, nämlich, (a) das, was hier einfach "Gegenstände" genannt werden mag, und (b) das, was hier kurz "Wörter oder Wortausdrücke" (mit Hinsicht auf ihre Arbeitsleistung oder Funktion) genannt werden mag. — Für unseren gegenwärtigen Zweck ist diese Unterscheidung von hoher Wichtigkeit.

Mit bezug auf den Vordersatz sei bemerkt:

- (a) Der Vordersatz bezieht sich stets auf die Vergangenheit.
- (b) Er kann sich auf einen einzigen vorgekommenen Fall beziehen, oder auf mehr als einen ("Alle", "Wenn immer", usw.).
- (c) Wenn er "vollständig" gegeben wird, dann hat er stets vier Teile, die sich bzw. beziehen auf 1. Etwas, 11. etwas, das getan wurde, 111. die gegenständliche Folge, und 1111. die ichliche Folge (Lust oder Unlustgefühl), die zur Zeit des Schliessens jedoch (als etwas Erkanntes) eine "vergegenständlichte ichliche Folge" ist.

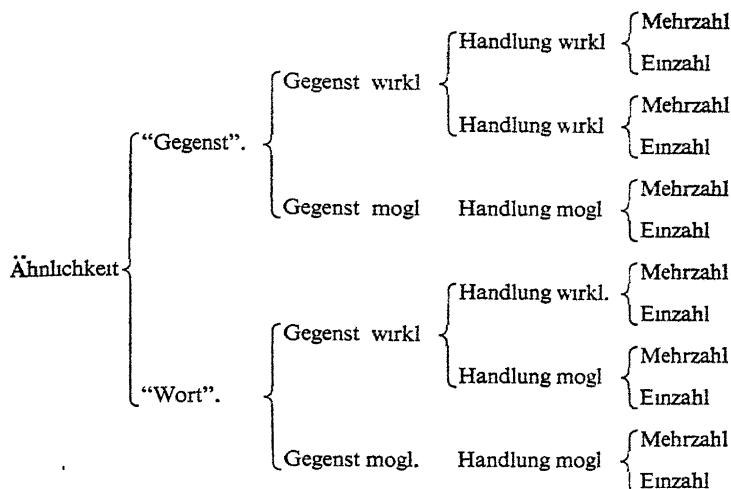
Mit bezug auf den Nebensatz sei bemerkt:

- (a) Dieser besteht stets aus zwei Teilen, von denen der erste sich bezieht auf einen *neuen* Fall von A, den früheren "wesentlich ähnlich", und der zweite auf etwas, das daran oder mit bezug darauf getan wird, dem früheren Tun "wesentlich ähnlich".
- (b) Es können sich beide Teile auf wirkliches Vorhandensein von dem Gegenstand (A) und dem Tun (B) beziehen. ("Hier ist ein A und es wird auch wieder B getan").
- (c) Oder der erste Teil kann sich auf ein wirklich vorhandenes "A" beziehen, dagegen der zweite auf eine nur "mögliche" (annahmungshaftige, hypothetische) Handlung. ("Hier ist nun wieder ein A, — "wenn" nun auch wieder ein B getan wurde . . .").
- (d) Oder beide Teile können sich auf blosse "Möglichkeit" oder "Annahme" beziehen ("Wenn" wieder ein A vorkommen sollte, — und "wenn" auch wieder B getan wurde . . .").
- (e) Der Ausdruck "wesentlich ähnlich" soll hier bedeuten: "ähnlich in dieser oder jener Hinsicht, die für diesen oder jenen gegenwärtigen Zweck für wichtig gehalten wird".

Mit bezug auf den Schlussatz sei bemerkt:— Dieser kann niemals mehr als "Wahrscheinlichkeit" ausdrucken, — in wie immer auch "hohem" und "höchstem" Grade.

Wenn man die Verbindungsmöglichkeiten in Betracht zieht, dann erkennt man leicht, dass es somit zwölf Unterarten gibt. Diese könnten durch eine Tafel etwa wie folgt unterschieden werden:—

## Das Schlussfolgern und die Schlusswortgefüge



(4.) Im Folgenden soll nun der Versuch gemacht werden, zu zeigen, dass die meisten der Schluss-Wortgefüge der herkömmlichen Logik eigentlich Verkürzungen oder Verdichtungen von Ausdrücken sind, die den "wirklichen" Folgerungsvorgang "genauer und vollständiger" entsprechen würden. — Mit anderen Worten (und um zu wiederholen) wenn wir uns in jedem gegebenen Fall klar sind, worüber wir eigentlich schlussfolgern, und wenn wir, noch dazu, genugend vorsichtig sind mit bezug auf die Wahl und die Vollständigkeit unseres Wortausdrucks, dann hat der Wortausdruck für unser Schliessen *in jedem Fall* die Form eines Ähnlichkeitsschluss-Wortgefüge von der einen oder den anderen Unterart, oder einer Verbindung solcher.

Um aber allzugrosse Länge der Darlegung zu vermeiden, mag es hier erlaubt sein, einerseits nur die Hauptarten der herkömmlichen Schluss-Wortgefüge zu betrachten, und, anderseits auch von den Ähnlichkeitsschluss-Wortgefügen nur von den Hauptunterarten Gebrauch zu machen.

Mi bezug auf letztere wird es für unseren gegenwärtigen Zweck genügen, einerseits den Unterschied zwischen dem, was wir "Gegenstände" (im Allgemeinen) und "Worter" (mit bezug auf ihre Arbeitsleistung) genannt haben, und anderseits den Unterschied zwischen "tatsächliches Vorhandensein" und nur "Annahmehaftigkeit" (Hypothetischkeit) zu betonen, — dagegen die anderen Unterschiede (wichtig wie sie für andere Zwecke auch sein mögen) hier unberücksichtigt zu lassen.

Für unseren Zweck verblieben also vier Hauptunterarten, die etwa wie folgt benannt werden könnten:—

Gegenstand-Wirklichkeit-Schlusswortgefüge,

## Grundfragen der Philosophie

Gegenstand-Annahme-Schlusswortgefüge,  
Wort-Wirklichkeit-Schlusswortgefüge,  
Wort-Annahme-Schlusswortgefüge.

3. Wir können nun einige typische Beispiele von Syllogismen untersuchen, wie sie in der herkommlichen Logik zu finden sind.

Betrachten wir zunächst einen "Syllogismus der ersten Figur", und als Beispiel, das altehrwürdige:

*Alle Menschen sind sterblich,  
Sokrates ist ein Mensch,  
Also ist Sokrates sterblich.*

Hierüber ist schon sehr viel geschrieben worden, anscheinend aber ist es bisher noch nie bemerkt worden, dass dieser eine Syllogismus zwei grundverschiedene Schlussvorgänge "ausdrückt". Der eine Vorgang hat bezug auf das, was wir einfach "gegenständliche Tatsachen" nennen können, während der andere auf "Wortarbeitsleistungen" (Wortfunktionen) bezug hat.

Infofern nun der Schlussvorgang (der "Bewusstseinsvorgang") auf "gegenständliche Tatsachen" bezug hat, würde der "bessere" oder der "passendere" oder der "genauere" Wortausdruck etwa so lauten.

*Bisher waren alle Menschen sterblich,  
Hier ist nun wieder ein Mensch, Sokrates,  
Also wird auch Sokrates (wahrscheinlich) sterblich sein.*

Noch "richtiger", noch "passender" wäre:

*Bisher folgten auf alle Vorkommnisse "Menschen lebendig seiend" die Vorkommnisse "die (in anderen Hinsichten) selben Menschen tot seiend".*

*Hier ist nun wieder ein lebender Mensch (ein neuer Fall, nicht bisher von diesem Standpunkt untersucht, und darum auch nicht enthalten in dem, worauf sich der Ausdruck "Alle Vorkommnisse Menschen lebendig seiend" bezieht),*

*Also wird (wahrscheinlich) auch dieser mit der Zeit ein "toter Mensch" werden.*

Dies ist natürlich ganz offenbar ein "Ähnlichkeits-Gegenstands-Wirklichkeits-Syllogismus".

Nun könnte aber vielleicht eingewendet werden, der *Vordersatz* bedeute ja gar nicht "Bisher folgten auf (wurden) alle A, B", sondern er bedeute genau *das, was er sage* — Jedoch was "sagt" er denn? Er sagt: "Alle Menschen sind sterblich". Offenbar darf also doch das "sind" nicht ganz *buchstäblich* verstanden werden, als ob es sich rein auf die gegenwärtige Zeit beziehe. Denn in jenem Falle würde sich das "Alle Menschen" nur auf solche Menschen beziehen können, die gerade jetzt noch am Leben sind. Dann aber wäre auch die Entscheidung über die Bedeutung von "sterblich" nicht leicht. Wahrscheinlich müsste "sterblich" dann bedeuten "dem Tode

## *Das Schlussfolgern und die Schlusswortgefuge*

entgegen gehend". Somit würde unser "Alle Menschen sind sterblich" eine Voraussagung, eine Prophezeiung sein. Eine Prophezeiung aber kann kein Grund sein für eine weitere Prophezeiung (Schlussatz), — sie bedarf selbst der Begründung. Man wird vielmehr finden, dass jeder Vordersatz eine Art von Zusammenfassung unserer Erfahrungen ausdrückt. Im gegebenen Falle besagt er, dass es bisher unsere Erfahrung gewesen ist, dass jeder lebende Mensch doch schliesslich starb.

Eine solche Betrachtung zeigt klar genug, wie nutzlos der Streit ist, ob das "syllogistische Schliessen" oder das "deduktive Schliessen" zu irgend einem Fortschritt im Wissen führt. Freilich, wenn "Sokrates" schon eingeschlossen ist in dem "alle Menschen" des Vordersatzes (wie die herkommlich Logik dafürhält), dann gibt diese Schlussform keinen Fortschritt des (wertvollen) Wissens. Denn dann würden wir im Vordersatz sagen "A, B, C, D, usw. sind sterblich", und dann im Schlussatz nur den einen Teil hiervon noch einmal sagen, nämlich: "A ist sterblich" — was für unser Wissen offensichtlich keinen Fortschritt darstellt.

Nein, in derartigem Schliessen, sogar in allem Schliessen das würdig ist so zu heissen, bezieht sich der Nebensatz (hier "Sokrates") auf einen neuen Fall, einen, der bisher von jenem Standpunkt der im Vordersatz zum Ausdruck kommt, noch nicht bedacht worden ist.

Und weiter wird man finden, dass der *Schlussatz* stets eine *Voraussagung*, eine *Prophezeiung* ist, und dass der entsprechende "Bewusstseinsvorgang" eine "Erwartung" ist.

Aber, so könnte noch eingewendet werden, — der Schlussatz eines blossen Ähnlichkeits-Syllogismus ist nicht "absolut gültig", denn wir können auf Grund von Ähnlichkeit kein "absolut sicheres" Wissen, keine "reine Gewissheit" erlangen, sondern immer nur "Wahrscheinlichkeit".

Wir gelangen somit auf einen Punkt, der besonders zu betonen ist, nämlich, dass kein Schliessen irgendwelcher Art oder Unterart überhaupt etwas anderes als nur "Wahrscheinlichkeit" geben kann. Allerdings hat Wahrscheinlichkeit verschiedene Stufen oder Grade. Es gibt niedrigere und höhere Grade von Wahrscheinlichkeit. Jedoch selbst die sogenannte "absolute Gewissheit" ist (so wird hier dafürgehalten) doch nur ein "ausserst hoher" Grad von "Wahrscheinlichkeit".

Zum Teil beruht der Grad der Wahrscheinlichkeit auf die luckenlose Anzahl der Fälle, auf die der Vordersatz zusammenfassend sich bezieht. *Insofern* (und das "insofern" muss ganz besonders beachtet werden) geben tausend Fälle dem Schlussatz einen höheren Grad von "Wahrscheinlichkeit" als etwa ein einzelner Fall, oder selbst 999 Fälle.

Jedoch zum anderen und weitaus wichtigeren Teil beruht der Grad der Wahrscheinlichkeit auf das, was wir "parallele Serien" oder "unterstützende Vordersätze" nennen können. Denn durch Erfah-

rung erhalten wir Kenntnis von einer sehr grossen Anzahl von *anderen* Regelmässigkeiten, die der derzeitig in Betracht kommenden mehr oder weniger nahe verwandt sind. Zwar sind diese Regelmässigkeiten eigentlich die Begründungen für andere Folgerungen als diejenige, die wir gerade jetzt in Betracht ziehen. Jedoch in einem Masse, manchmal sogar in einem sehr grossen Masse, "unterstützen" sie doch den "jetzigen" Grund, und werden somit doch eigentlich auch Mitgründe zum Grunde der jetzigen Folgerung. Kurz: die Systeme haben "Zusammenhang" und "unterstützen sich gegenseitig". In einigen Abteilungen des Wissens sind die Systeme von Gleichmassigkeiten vollkommender als in anderen. Daher kommt es, z.B., dass in der Mathematik (Massverhältnisse) manchmal eine einzige neue Gleichmassigkeit, die beobachtet wird, den Grund bilden kann für eine "vollständig gultige" Folgerung, während z.B. in der Meteorologie sogar tausende von beobachteten Gleichmassigkeiten nur einen verhältnismässig geringen Grad von Wahrscheinlichkeit abgeben können, vielleicht nur "entfernte Möglichkeit". Es ist eben nicht nur die einmal beobachtete mathematische Gleichmassigkeit, die eine solche Macht besitzt, — es ist die grosse Anzahl von "parallelen" Gleichmassigkeiten.

Nun konnte aber noch eingewendet werden: Es muss aber doch in allem Diesen noch ein Fehler liegen. Denn, man wende die Sache wie man wolle, es kann doch gar nicht verneint werden, dass man mit einem Satz wie "Alle Menschen sind sterblich" nicht bloss dasselbe meint wie mit "Bisher starben alle Menschen". Man meint doch etwas Tieferes, Allgemeineres, Ewigeres. — Wir stossen hier auf etwas, was wohl eins von den grossten Hindernissen ist, die die Philosophie zu überwinden hat, nämlich das lose Spiel mit Wörtern. Eine Äusserung, wie die unseres gedachten Widersachers (oder wenigstens unseres "Widersprechers"), erscheint hoch bedeutungsvoll. Was aber "bedeutet" sie denn eigentlich? Allzu selten wird (daucht mir) die "eigentliche" Bedeutung derartiger Äusserungen genugend eingehend zergliedert und erwogen.

In dem gegebenen Fall jedoch sind wir vollständig bereit anzuerkennen, dass ein Satz wie "Alle Menschen sind sterblich" wirklich (wenigstens zumeist) mehr bedeutet als "Bisher starben alle Menschen", und dass er wirklich etwas "Allgemeineres", "Ewigeres", oder "Zeitloses" an sich hat. Und das beruht darauf, dass das Verbum "sind" hier mehr "bedeutet" als es "buchstäblich sagt". Sätze wie "Alle Menschen sind sterblich", oder "Alles Eisen dehnt sich, wenn es erhitzt wird" sind in der Tat in sich eigentlich schon ganze Syllogismen. Denn der "Bewusstseinsvorgang", wovon ein derartiger Satz der Ausdruck sein soll, würde eigentlich "richtiger" oder "passender" durch drei Sätze ausgedruckt werden, nämlich etwa so:

*Bisher starben alle Menschen,  
"Wenn" es wieder ein Menschen geben sollte,  
Dann "würde" er (wahrscheinlich) auch schliesslich doch sterben.*

## *Das Schlussfolgern und die Schlusswortgefüge*

Die Bezugnahme schliesst also ein, nicht nur die Vergangenheit, sondern auch die (mögliche) Zukunft. Die Bedeutung des gegebenen Satzes ist also wirklich "allgemeiner" (nicht nur bisherige Menschen, sondern auch zukünftige Menschen), und "ewiger" (nicht nur Vergangenheit, sondern auch Zukunft), und somit auch gewissermassen "zeitloser".

Aber dies ändert doch nicht im Geringsten die Tatsache, dass solch ein Satz, *insoffern* er als Vordersatz dienen soll in einem gegebenen bestimmten Syllogismus, doch nur auf die Vergangenheit Bezug haben darf, und auch *nur* auf jene "alle", die bisher zu unserer Erfahrung gekommen sind.

### *4. Zweite Unterart der ersten Figur.*

Bei einem "Syllogismus der ersten Figur" kann es aber auch sein, dass die Bezugnahme nicht auf "gegenständliche Tatsachen" ist, sondern auf "Wortarbeitsleistungen" (Wortfunktionen).

Worter sind an sich Tone oder schwarze Zeichen auf weissem Grunde. Dazu kommt aber noch, dass sie "Wirkungen" oder "Bedeutungen" hervorrufen im Bewusstsein des Horers oder Lesers. Es ist dieser Vorgang, nämlich, dass Worter als "Reiz" Wirkungen erzeugen, der gemeint ist, wenn hier von "Wortarbeitsleistungen" geredet wird (denn in einem Sinne sind ja auch diese "gegenständliche Tatsachen").

Ein einfacher "Wort-Wirklichkeits-Syllogismus" mit solcher Bezugnahme wurde von der Form sein

*Bisher, wenn ich das Wort A gebrauchte, so folgte die Wirkung B  
(die "Bedeutung" im Bewusstsein des Lesers),*

*Hier ist nun ein ähnliches ("gleiches") Wort A, das ich gebrauche;  
Also wird (wahrscheinlich) eine ähnliche ("gleiche") Wirkung  
folgen.*

Von diesem Standpunkte aus betrachtet ist ein Syllogismus von der Art des "Sokrates Syllogismus" in Wirklichkeit ein verdichtetes oder abgekürztes Wortgefüge. Ein etwas vollständigeres Gefüge würde lauten:

- a. *Alle Menschen sind sterblich,  
"Alle Menschen" sind "dieser Mensch, jener Mensch, usw.",  
Also "dieser Mensch, jener Mensch, usw." sind sterblich.*
- b. *Dieser Mensch, jener Mensch, usw. sind sterblich,  
Also, dieser Mensch ist sterblich.*
- c. *Dieser Mensch ist sterblich,  
"Sokrates" ist "dieser Mensch",  
Also, Sokrates ist sterblich.*

Der ursprüngliche Syllogismus sagt freilich nur "Sokrates ist *ein* (nicht *dieser*) Mensch". Jedoch in dieser "zweiten Unterart der ersten Figur" bezieht sich dies *nicht* auf einen *neuen* Menschen, einen, der noch nie vorher von diesem Standpunkt aus betrachtet worden ist (wie es bei der "ersten Unterart" der Fall ist), sondern auf einen von den "allen", worüber der Vordersatz schon aussagt.

## Grundfragen der Philosophie

Dieses dreiteilige System ist nun aber, streng genommen, selbst blos noch eine Verkürzung des vollständigeren Gefüges, das darin verwickelt (stillschweigend verstanden, „impliziert“) ist:

- a. *Bisher, wenn ein Wort M wesentlich dieselbe Wirkung (Bedeutung) hatte, wie ein Wort N, dann hatte auch der Satz MCP wesentlich dieselbe Wirkung, wie der Satz NCP.*

*Hier ist nun wiederum ein ähnlicher Fall, indem „Alle Menschen“ hier wesentlich dasselbe bedeutet wie „dieser Mensch, jener Mensch, usw.“*

*Also wird auch der Satz „Dieser Mensch, jener Mensch, usw. sind sterblich“ wesentlich dieselbe Bedeutung haben wie „Alle Menschen sind sterblich“.*

- b. *Dieser Mensch, jener Mensch, usw. sind sterblich,  
Also, dieser Mensch ist sterblich.*

- c. *Bisher, wenn ein Wort M wesentlich dieselbe Bedeutung hatte wie ein Wort N, dann hatte auch der Satz MCP wesentlich dieselbe Bedeutung (Wirkung) wie der Satz NCP.*

*Hier ist nun wieder ein ähnlicher Fall, indem „dieser Mensch“ wesentlich dasselbe bedeutet wie „Sokrates“.*

*Also ist auch hier gültig statt „Dieser Mensch ist sterblich“ zu sagen „Sokrates ist sterblich“*

Man wird bemerken, dass der zweite Teil hiervon (Teil b) kaum überhaupt ein Schliessen ausdrückt. Zwar konnte man auch dies noch erweitern zu:—

*Bisher hatten Satze wie „X, Y, Z, sind P“ wesentlich dieselbe Bedeutung wie „X ist P, Y ist P, Z ist P“.*

*Hier ist nun ein neuer ähnlicher Fall, worin dem „X, Y, Z, sind P“ entspricht der Satz „Dieser Mensch, jener Mensch, usw. sind sterblich“.*

*Also kann auch, entsprechend dem „X ist P, Y ist P, Z ist P“ gesagt werden „Dieser Mensch ist sterblich, jener Mensch ist sterblich, usw.“.*

Doch auch so wäre es keine eigentliche Folgerung, wenn wir nun weiter sagten: „Dieser Mensch ist sterblich“. Denn es ist doch nur ein Teil desselben Satzes, — indem nur der erste der drei Teile des ganzen Satzes wiederholt wird, während die anderen Teile einfach ausgelassen werden.

In dieser zweiten Unterart der ersten Figur tauscht also der blosse Wortausdruck nicht unerheblich. Denn er enthält in sich verwickelt mindestens *zwei* Syllogismen. Und es ist offenbar, dass die „eigentlichen Gegenstände“ unserer Betrachtung hier nicht „Gegenstände“ im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes sind, sondern Wörter und ihre *Arbeitsleistungen* (Funktionen).

Es ist ja wahr, dass auch die „gegenständlichen Tatsachen“ im gewöhnlichen Sinne des Wortes ebenfalls in Betracht kommen. Jedoch sind sie nicht die „eigentlichen“, die „Hauptgegenstände“

### *Das Schlussfolgern und die Schlusswortgefüge*

des Schlussvorganges *als solches*, sondern sie werden "stillschwiegend angenommen"; als etwas Feststehendes, Unverändertes. Das ist auch der Grund, weshalb Figuren wie z B die bekannten "Eulers Kreise" so nützlich sind bei dieser Schlussform. Der Ausdruck "stillschwiegend angenommen" soll nicht bedeuten, dass die "gegenständlichen Tatsachen" nur fluchtige Beachtung finden. Nein, sie können sich im Bewusstsein aufdringlich genug machen, sodass sie scheinbar doch den "eigentlichen Gegenstand", um den es sich handelt, ausmachen. Jedoch bei der genaueren psychologischen Zergliederung wird es sich stets zeigen, dass (bei dieser Unterart des Syllogismus) der Schlussvorgang *als solcher* sich um die Rechtfertigung von Wortstellvertretungen (Substitutionen) handelt, wie oben erklärt.

Mit dem obigen Ausdruck "unverändert bleiben" treffen wir wiederum auf jene Ansicht der herkömmlichen Logik, dass das syllogistische Schliessen, besonders dasjenige der ersten Figur, *im Grunde* (radikal) verschieden ist von dem "blossen" Schliessen auf Ähnlichkeit (Analogie). Denn, so wird gemeint, ersteres Schliessen gründet sich auf Satzungen, die nicht nur "allgemeingültig" und "zeitlos" sind, sondern auch "unabänderlich". Wir haben schon beachtet, dass "Allgemeinheit" und "Zeitlosigkeit" nur dann vom Vordersatz ausgedrückt werden, wenn dieser eigentlich nicht mehr ein "reiner Vordersatz" ist, sondern ein verdichteter ganzer Annahmesyllogismus. Wenn er dagegen wirklich ein eigentlicher "Vordersatz" ist zu einem bestimmten Nebensatz, und einem bestimmten Schlussatz, dann bezieht er sich nur auf die Vergangenheit, und das "alle" bezieht sich nur auf die Falle, die wirklich schon vorgekommen sind.

Und nun können wir erkennen, dass die "Unabänderlichkeit", die die Logiker so betonen, nicht eigentlich dem angehört, worauf sich der Vordersatz "wesentlich" bezieht, sondern dem, was für das derzeitige Argument "stillschwiegend angenommen" wird, als einer Art von "gegebenen, begleitenden Umständen". Denn es handelt sich (bei dieser zweiten Art der ersten Figur) um *Wortwirkungen*, — und diese werden dabei durchaus nicht als etwas "Zeitloses" und "Unverändertes" angenommen. Im Gegenteil mit bezug auf diese betrachten wir zunächst bestimmte Fälle, die wir bisher erfahren haben, sodann einen neuen Fall, der nun vorliegt, und endlich eine wahrscheinliche zukünftige Folge oder Wirkung.

Man könnte vielleicht einwenden, dass in dem eben gegebenen syllogistischen System noch etwas liegt, worüber Rechenschaft zu geben ist. Denn es konnte geglaubt werden, dass die Sätze: "Wenn M wesentlich dieselbe Bedeutung hatte wie N" und "So hatte der Satz MCP wesentlich dieselbe Bedeutung wie NCP" selbst schon ein Schliessen darstellen, nämlich ein "unmittelbares Schliessen", und dieses Schliessen hatte die Form:

*M gleicht N (in Bedeutung),  
Also, MCP gleicht NCP (in Bedeutung).*

## Grundfragen der Philosophie

Solch eine Ansicht wäre aber unrichtig. Möglich ist ein solches Schliessen ja schon, — aber nur wenn dabei ein anderer Vordersatz hinzu gedacht wird, wie etwa.

*Bisher, wenn A dem B wesentlich gleich war (in Bedeutung), so fand es sich (erfahrungsgemäss), dass auch ACP wesentlich dem BCP gleich war (in Bedeutung)*

Und wir würden dann fortfahren

*Hier ist nun ein neuer ähnlicher Fall, indem M dem N gleicht. Also wird auch MCP dem NCP gleichen.*

Dabei bliebe es aber immer noch wahr, dass der angewendete Vordersatz nicht selber wieder ein Schliessen darstellt, oder auf Schliessen beruht, sondern dass er nur ein Zusammenfassen von Erfahrungen ausdrückt (Dies wird später noch, unter "Induktion" erörtert werden)

Jedoch noch eins muss bemerkt werden, — nicht mit bezug auf diese syllogistische Form im Allgemeinen, sondern nur mit bezug auf diesen besonderen gegebenen Syllogismus. Denn in der ersten Unterart dieser ersten Figur (siehe Abschnitt 3) bedeutete das "alle Menschen" des ersten Vordersatzes "alle Menschen, die bisher da waren", und "sind sterblich" bedeutete "sind gestorben", während im Schlussatz "ist sterblich" bedeutete "wird sterben". — Dagegen in der zweiten Unterart dieser ersten Figur hängt die Bedeutung von dem "alle Menschen" des ersten Vordersatzes davon ab, ob "Sokrates" schon tot ist oder noch am Leben ist. Denn, wenn er noch lebt, dann müssen auch die "alle Menschen" noch am Leben sein, und dass Argument kann sich nur um Sokrates und seine noch lebenden Zeitgenossen handeln. Denn in dieser zweiten Unterart der ersten Figur bezieht sich der zweite Vordersatz immer auf einen von den "allen", die schon im ersten Vordersatz bedacht worden sind. Deshalb auch, wenn Sokrates schon tot ist, dann müssen auch die "alle Menschen" schon gestorben sein. Die Bedeutung des Wortes "sterblich" ist in dieser zweiten Unterart also *entweder* "der Gefahr oder der Gewissheit des Sterbens ausgesetzt", *oder* "tot", — je nachdem Sokrates noch lebt oder schon gestorben ist. — Es zeigt dieser altehrwürdige Syllogismus besonders gut, was oben in Abschnitt 2 betont wurde, nämlich, dass gebräuchliche Wörter und Redensarten sehr oft nicht die "passendsten" sind für die Bedeutung, die im Bewusstsein des Redners ist, oder im Bewusstsein der Hörers erweckt werden soll.

Die gebräuchliche symbolische Form:

*Alle S sind P,*

*M ist S,*

*Also, M ist P.*

ist wohl für gewisse Zwecke nützlich. Sie ist aber unvollkommen. Denn, wie wir in einem früheren Hauptstück (in Verbindung mit der Zergliederung des Baus der Synorasmen und der entsprechenden

### *Das Schlussfolgern und die Schlussvorfolge*

Syllogismen) gesehen haben, wurde die vollständigere Form sein, wie folgt. (um hier nur die "Wirklichkeitsform" zu beachten):

*Bisher, wenn ein S da war, und ich Handlung H ausführte, dann folgte P;*

*Hier ist nun wieder ein S, und ich führe H aus,*

*Also wird auch (wahrscheinlich) wieder ein P folgen.*

Aber selbst wenn dies erkannt wird, müssen wir doch noch dazu beachten, dass Syllogismen dieser allgemeinen Form sich in einigen Fällen auf jene Tatsachen beziehen, die ich "gegenständliche Tatsachen" genannt habe, und in anderen Fällen auf jene Tatsachen, die ich "Wortwirkungen" genannt habe. Es ist manchmal nicht leicht zu erkennen, ob der Syllogismus sich auf die eine oder die andere Art bezieht, zumeist aber geben selbst dann Dinge wie Nebentext, usw. doch genugende Andeutungen. Im Allgemeinen, je bestimmter die Verben in den Vordersätzen buchstabenlich im Sinne der gegenwärtigen Zeitform verstanden werden, desto klarer ist es, dass die "gegenständlichen Tatsachen" wesentlich als "feststehend" oder "unverändert" betrachtet werden sollen. Und desto offensichtlicher werden in dem "Gedankenvorgang" die Erwartungen oder die Vermutungen oder die Folgerungen nicht über die gegenständlichen Folgen gemacht, sondern über die *Wortwirkungsfolgen*.

An dieser Stelle (wenn nicht schon langst vorher) mag vielleicht eingewendet werden, dass die Selbstbeobachtung beim Schliessen dieser Formart von solchen verwickelten Vorgangen gar nichts aufweise, selbst unter experimentellen Bedingungen nicht, — vielmehr zeige es sich, dass oft überhaupt nur wenig "vorhanden" ist (etwa nur das Bewusstsein von den Wörtern, und vielleicht noch ein paar schwache Vorstellungen von Gegenständen, vielleicht von einigen Figuren, usw.); in anderen Fällen wohl ein zusammenhängender Gedankengang, aber ein viel "direkterer" und "kürzerer" und "zweckmässigerer", als der, der vorhanden zu sein hier behauptet wird.

Jedoch die Selbstbeobachtung ist keine so sehr leichte Sache. Ein Vorgang, der nicht sofort klar zu erkennen ist, ist deshalb noch nicht notwendigerweise als "ganz und gar nicht vorhanden" zu nennen. Erinnern wir uns an den Unterschied zwischen "klar herausgelöst" (explizit) und "nicht klar herausgelöst" (implizit). Wir haben dies bis zu einem gewissen Punkt schon früher erörtert, und wir werden später noch darauf zurückkommen (besonders mit Bezug auf das sogenannte "Unbewusstsein"). Für unseren gegenwärtigen Zweck wird es genügen an den wesentlichsten Punkt zu erinnern, nämlich, dass wir *in einem späteren Augenblick* "glauben" können, dass *in einem vorhergehenden Augenblick* dieser oder jener Bestandteil "da war", der in dem vorhergehenden Augenblick selber, und von Standpunkt jenes vorhergehenden Augenblicks, nicht eingeschlossen ist in dem, was als "das, was da ist" beschrieben wird. Es handelt sich hier nicht um das Dasein des "Ich" gegenüber dem "Nicht-Ich" (was im früheren Hauptstück untersucht worden

ist), sondern um Bestandteile innerhalb des Nicht-Ich selber. Es kommt vor, dass wir, während eines solchen späteren "Zuruckrufens eines vergangenen Augenblicks", uns ganz deutlich "erinnern" können, dass wir diesen oder jenen gewissen Bestandteil im vorhergehenden Augenblick "gehabt haben", und ebenfalls, dass wir es damals nur "unklar" (nur "implizit") gegenwärtig hatten. (Wir können hier ubrigens auch noch auf das zurückweisen, was wir oben über den Unterschied zwischen "uns erinnern" und "uns nur vorstellen" erkannt haben). Z B. wir können uns im Augenblick 2 oft ganz gut "erinnern", dass wir im Augenblick 1 einen Glockenton gehört haben, aber damals "weiter nicht darauf geachtet hatten". — Aber in noch weiter hinaus liegenden Fällen, wenn wir uns in dieser Weise "erinnern" können, können wir doch "erkennen", dass "unser Denken, dass gewisse Bestandteile da waren in dem, was wir nun als den vergangenen Vorgang zurückrufen", — dass solches "unser Denken (Vorstellen) gewisser Bestandteile" uns *nun* jenen vergangenen Vorgang ähnlicher macht *diesem* (sonst derselben allgemeinen Art), den wir *nun* klar als jenen Bestandteil enthaltend erleben können. Wir haben hier eine Sachlage ähnlich der des Chemikers, der findet, dass das Sichvorstellen von Atomen und ihren Tätigkeiten ihm "hilft", gegenwärtige wahrgenommene chemische Vorgänge besser zu "verstehen". Aber in unserem Fall kann, durch vorsichtige Selbstbeobachtung, der bloss "gedachte" Bestandteil in einem späteren Erlebnis, der den Grundbestandteil des früheren Erlebnisses einschliesst, nun "klar herausgelöst" (explizit), direkt erlebt werden.

Und so ist es mit dem Bewusstseinsvorgang des Schliessens. Die Selbstbeobachtung unter experimentellen Bedingungen mag im Bewusstsein nur Wörter und allerlei schnell-verbindende Beziehungen "klar" aufweisen. Aber es bleibt doch wahr, dass wir "erkennen" können, dass außer diesem "klar Herausgelosten" auch noch allerlei "nicht klar Herausgelosten" im Bewusstsein vorhanden war. — Und wenn dies letztes verfolgt wird, und "klarherausgelöst" gemacht wird, und zergliedert wird, dann erweist es sich, dass das Ganze ein zusammenhängendes Gebilde von der Form eines Ähnlichkeitsschlusses (oder eine Zusammensetzung solcher Gebilde) war (und nun ist).

##### *5. Die sogenannten "unmittelbaren Schlüsse".*

Diese bieten weitere Beispiele von "Wort-Wirklichkeits-Schlüssen". Zum Beispiel.

*Alle Känguruhs sind Beuteltiere,  
Also sind einige Beuteltiere Känguruhs.*

Man wird finden, dass dies nur eine Abkürzung des "vollständigeren Wortgefüges ist, — etwa von:

*Bisher fand es sich (erfahrungsgemäß), dass Ausdrücke wie  
"alle A sind B" wesentlich dieselbe Wirkung (Bedeutung)  
hatten wie "Einige B sind A";*

## *Das Schlussfolgern und die Schlusswortgefüge*

*Hier ist nun ein neuer ähnlicher Fall, indem vorliegt "Alle Kanguruhs sind Beuteltiere",  
Also wird man auch sagen können "Einige Beuteltiere sind Kanguruhs.*

Die mögliche Einwendung, dass hier im ersten Vordersatz selbst ja schon ein "unmittelbarer Schluss" vorliege, wäre nicht stichhaltig. Kein Schluss liegt hier vor, sondern nur ein Zusammenfassen von Erfahrungen (Weiteres hierüber unter "Induktion")

### *6. Die zweite, dritte und vierte Figuren.*

Die herkömmliche Logik weist darauf hin, dass alle die Modi aller dieser Figuren zu der Form der ersten Figur gebracht werden können. Es wird zumeist noch gesagt, dass diese Zurückführung aber nicht eigentlich "notwendig" sei, um einen gültigen Schluss zu erlangen. Hier aber soll dafür gehalten werden, dass diese Zurückführung nicht nur "möglich" ist, sondern auch im Bewusstsein tatsächlich vorhanden ist, — wenn auch nur "stillschweigend" oder "implizit". Alle "Zurückführungen" (Reduktionen), sind "in Wirklichkeit" nur verdichtete oder verkürzte "Ähnlichkeits-Schlüsse" — Nehmen wir z.B. einen Schluss in Form von "CESARE".

*Keine P sind M,  
Alle S sind M,  
Also, keine S sind P.*

Der "vollständige" Wortausdruck würde mehrere Syllogismen einschliessen.

Zunächst wird der Hauptsatz umgekehrt:

*Bisher hatten Ausdrücke wie "Keine X sind Y" wesentlich dieselbe Wirkung (Bedeutung) wie "Keine Y sind X";  
Hier ist nun wieder ein ähnlicher Fall, indem vorliegt  
"Keine P sind M";  
Also wird auch (wahrscheinlich) gesagt werden können:  
"Keine M sind P".*

Sodann wird die Vereinigung vom Subjekt ins Prädikat versetzt.

*Bisher hatten Ausdrücke wie "Keine Y sind X" wesentlich dieselbe Wirkung (Bedeutung) wie "Alle Y sind nicht-X";  
Hier ist ein ähnlicher Fall, indem vorliegt "Keine M sind P";  
Also wird auch (wahrscheinlich) gesagt werden können:  
"Alle M sind nicht-P".*

Hier nun aber haben wir zu beachten, dass dieser Schluss, wie alle in der ersten Figur, die eine oder andere von zwei Bedeutungen haben kann, — entweder bezieht sich das "Alle S" im zweiten Vordersatz (im CESARE Beispiel) auf neue Fälle, oder es bezieht sich auf Fälle, die schon in den "Alle M" des ersten (umgekehrten) Vordersatzes mit eingeschlossen sind.

## Grundfragen der Philosophie

Im ersten Falle hätten wir die “erste Unterart” der ersten Figur:  
*Bisher fand es sich (erfahrungsgemäss), dass alle M nicht-P waren,*

*Hier sind nun neue Fälle, (S), den früheren (M) wesentlich ähnlich, doch bisher noch nicht von diesem Standpunkt aus betrachtet,*

*Also wird es sich (wahrscheinlich) finden, dass auch diese nicht-P sind.*

Im zweiten Falle hatten wir die “zweite Unterart” der ersten Figur. Dieser “Wortschluss” wurde etwa so lauten:

a. *Bisher hatten Ausdrücke wie “Alle A sind B” wesentlich dieselbe Bedeutung wie “B gleicht A plus (B weniger A)”;*

*Hier ist nun ein neuer ähnlicher Fall, indem vorliegt: “Alle S sind M”;*

*Also wird (wahrscheinlich) auch gesagt werden können: “M gleicht S plus (M weniger S)”.*

b. *Bisher, wenn ein Wort M wesentlich dieselbe Bedeutung hatte wie N, dann hatte auch der Satz MCP wesentlich dieselbe Bedeutung wie NCP;*

*Hier ist nun ein neuer ähnlicher Fall, indem vorliegen “M”, und “S plus (M weniger S)”*

*Also wird auch (wahrscheinlich) statt “Alle M sind nicht-P” gesagt werden können “Alle S plus (M weniger S) sind nicht-P”.*

c. *Alle S plus (M weniger S) sind nicht-P,*  
*Also, Alle S sind nicht-P.*

Der letzte Teil (c) ist aber, wie schon in Abschnitt 4 gezeigt worden ist, nicht ein eigentliches Schliessen.

Die anderen Formen brauchen hier wohl nicht weiter untersucht zu werden. Sie lassen sich alle auf ähnliche Weise zergliedern.

### 7. Annahme-Syllogismen (Hypothetische Syllogismen).

Diese werden zumeist in der Form wie folgt gegeben:

*Wenn A dann B;*

*Hier ist ein A;*

*Also ist auch B.*

In einem jeden Falle aber wird es sich zeigen, dass hier nur eine ungenaue Anwendung von Wörtern vorliegt. Besonders wird die Gegenwartszeitform des Verbums angewendet statt der Vergangenheitsform und der Zukunftsform. Der “richtigere” Ausdruck würde lauten:

*Bisher folgte auf jedes A ein B.*

*Sollte in der Zukunft wieder ein A vorkommen,*

*Dann würde auch wieder ein B folgen.*

*Hier ist nun wieder ein A.*

*Also wird (wahrscheinlich) auch wieder ein B folgen.*

## *Das Schlussfolgern und die Schlusswörterfuge*

Es ist zu beachten, dass hier die drei Zeilen das geben, was wir oben einen "reinen" oder "einfachen" Annahmesyllogismus genannt haben, während die Zeilen eins, vier und fünf zusammen einen "gewöhnlichen" Annahmesyllogismus darbieten.

Was aber besonders zu betonen ist, ist, dass in jedem Falle der Hauptsatz, einerlei ob wirklich ausgedrückt oder nur "stillschweigend angenommen", die Form hat "Bisher kam (erfahrungsgemass) nach jedem A ein B", und dass das Schliessen, ob auch "annahmemässig" (hypothetisch) doch auch "ahnlichkeitsmässig" (analogisch) ist.

Es gibt aber auch eine Mittelform, die so auszudrucken ware

*Bisher kam nach jedem A (Gesamtheit MNOP) ein B*

*Hier ist nun ein Teil eines solchen A (nämlich Teil MN).*

*Sollte nun die Lage sich vervollständigen, sodass das Ganze MNOP vorhanden sein sollte,*

*So wurde (wahrscheinlich) auch wieder ein B folgen*

Offenbar aber besagt hier die zweite Zeile etwas Unnötiges. Der eigentlich brauchbare Syllogismus besteht aus Zeilen eins, drei und vier.

Naturlich können sich Annahmesyllogismen auch auf Wortwirkungen beziehen. Z.B —

*Bisher hatte das Wort A in seiner Anwendung stets die Wirkung (Bedeutung) B.*

*Sollte ich nun wieder das Wort A anwenden,*

*So wurde auch wieder die Wirkung B folgen.*

Die erwähnte Zwischenform wurde lauten —

*Bisher, wenn ich das Wort A nicht nur dachte, sondern auch aussprach, dann folgte stets die Wirkung B*

*Nun habe ich wiederum das Wort in meinen Gedanken,*

*Sollte ich nun die Bedingungen vervollständigen, indem ich das Wort auch aussprache in Gegenwart von anderen Menschen,*  
*Dann wurde (wahrscheinlich) auch wieder die Wirkung B folgen.*

Es ist oben schon ein paar mal betont worden, dass "Allgemeinsätze", wenn sie als etwas Selbstdinges angegeben werden, zumeist "in Wirklichkeit" verdichtete oder verkürzte Annahme-Syllogismen sind. Dies ist z.B. besonders bei den Wortfassungen von "Naturgesetzen" der Fall, wie z.B. bei "Eisen dehnt sich, wenn es erhitzt wird"

Der "vollständigere" Ausdruck des Gedankens wurde lauten —

*Bisher fand es sich bei jedem Stück Eisen, an dem der Versuch gemacht wurde, dass es, wenn es erhitzt wurde, sich dehnte,*

*Sollte nun wieder . . usw.,*

*So wurde (wahrscheinlich) auch wieder.*

Je niedriger der Grad der "Wahrscheinlichkeit" des Schlussatzes, (siehe oben, Abschnitt 3), desto gebrauchlicher ist es, den allgemeinsatz eine "blosse Hypothese" zu nennen. Dagegen je höher der Grad der Wahrscheinlichkeit des Schlussatzes, desto bestimmter

## *Grundfragen der Philosophie*

wird der Allgemeinsatz ein “bewiesenes Gesetz” genannt. Wiederum aber muss betont werden, was schon früher betont worden ist, nämlich, dass die “parallelen Serien” wohl noch wichtiger für die “Sicherstellung” der “Hypothese” sind als die (lückenlose) Anzahl der beobachteten Gleichmassigkeiten. (Siehe auch noch unten, unter “Induktion”).

### *8. Die “Logischen Axiome”.*

Es sind diese Beispiele von “Wirklichkeits-Wort-Syllogismen” (zuweilen von “Annahme-Wort-Syllogismen”)

Die logischen Axiome oder Grundsätze (der Identität, des Widerspruchs, und des ausgeschlossenen Mittgliedes) sind weiter nichts als *Schlussätze* der soeben genannten Syllogismusarten.

So bedeutet, zum Beispiel, “*A ist A*” in Wirklichkeit — “Die Wirkung (Bedeutung) dieses A wird von einer bestimmten Art sein”. Aber der “vollständigere” Syllogismus würde lauten —

*Bisher hatte ein jedes Wort A eine bestimmte Wirkung B.  
Sollte nun wieder ein Wort A vorkommen,  
Dann wurde es auch (wahrscheinlich) wieder dieselbe Wirkung (Bedeutung) B haben.*

### *9. Das mathematische Schlussfolgern.*

Dies ist weiter nichts als ein (abgekürztes) “Wirklichkeits-Gegenstands-Schliessen”.

Zwei Beispiele werden genügen —

*A gleicht B,  
C gleicht B,  
Also, A gleicht C.*

Zunächst haben wir auch hier wieder zu unterscheiden zwischen dem gegebenen Ausdruck und dem “richtigeren” oder “eigentlichen” Ausdruck, und hier wieder besonders mit bezug auf die Form des Verbums.

Das Beispiel wäre “eigentlich richtiger” so auszudrücken: —

*Bisher, wenn (etwa durch Übereinanderlegung) gefunden wurde, dass ein P einem Q gleich war, und ebenfalls ein R einem Q, dann wurde auch stets (wiederum etwa durch Übereinanderlegung) gefunden, dass auch das P dem R gleich war.*

*Hier sind nun ähnliche Verhältnisse zwischen A und B einerseits, und C und B anderseits.*

*Also wird wohl auch (wahrscheinlich) ein entsprechendes Verhältnis zwischen A und C gefunden werden können.*

Solch ein “mathematischer Syllogismus” besteht also eigentlich einfach aus dem Nebensatz und dem Schlussatz eines gewöhnlichen Ähnlichkeits-Syllogismus.

Nehmen wir ein zweites Beispiel. —

*3 plus b gleicht 5;  
Also, b gleicht 5 weniger 3.*

## *Das Schlussfolgern und die Schlusswortgefüge*

Der “vollständigere” Wortausdruck würde lauten:—

*Bisher, wenn zu einer ersten bekannten Anzahl von Gegenständen eine unbekannte Anzahl von Gegenständen hinzugesetzt wurde, und die Gesamtanzahl von Gegenständen dann gezählt wurde, und endlich die Anzahl, die bisher unbekannt gewesen war, auch gezählt wurde, dann fand es sich, dass letztere so gross war wie der Unterschied zwischen der schliesslichen Anzahl und der ersten Anzahl.*

*Hier ist nun wieder ein ahnlicher Fall, indem zu einer ersten Anzahl 3 eine unbekannte Anzahl b hinzugesetzt wird, und die schliessliche Anzahl sich als 5 ergibt.*

*Also wird auch hier wieder (wahrscheinlich) die unbekannte Anzahl b so gross sein wie der Unterschied zwischen 5 und 3.*

Ohne Zweifel lasse sich ein kürzerer, weniger verwickelter, Wortausdruck finden als der, der hier gegeben worden ist. Aber die wesentliche Tatsache bleibt doch bestehen, dass das “mathematische Schliessen” letzten Endes (in seiner Vollständigkeit) ein “Ähnlichkeits-Schliessen” ist, der aber zumeist nur teilweise seinen Ausdruck findet.

Die sogenannten “mathematischen Axiome” sind weiter nichts wie “Allgemeinsätze mit annahmemassigem (hypothetischem) Anstrich”, derselben Art, wie die oben erörterten “Naturgesetze”.

Es ist oben schon mehrmals betont worden, dass die merkwürdige *Gewissheit* der Grundlegenden (fundamentalen) mathematischen Schlussfolgerungen darauf beruht, dass so sehr viele ausnahmslose Regelmassigkeiten in parallelen Reihen vorhanden sind, die auch so eng verknüpft und vereinigt sind, wie in keinem anderen Wissenschaftsgebiet

### *10. Der Modus Tollens*

Nehmen wir das Beispiel —

*Wenn A, dann B.*

*Es ist hier aber kein B.*

*Also ist auch kein A.*

Dies ist “in Wirklichkeit” eine Verbindung von drei Syllogismen.

(1.) Die erste Zeile des gegebenen Syllogismus ist eine Verbindung von dem Nebensatz und dem Schlussatz des Syllogismus —

*Bisher, wenn ein A vorkam, so folgte auch ein B.*

*Sollte in der Zukunft wieder ein A vorkommen,*

*So wurde auch (wahrscheinlich) wieder ein B folgen.*

(2.) Der Übergang von Zeile eins zu Zeile zwei beim ursprünglichen Syllogismus (namlich, dass man, statt von A weiter zu reden, jetzt vom nicht-B redet), schliesst einen zweiten Syllogismus in sich ein:—

*Bisher hatten alle Ausdrücke wie “Nach allen X kamen Y” wesentlich dieselbe Wirkung (Bedeutung) wie “Vor allen nicht-Y kamen auch keine X”.*

## Grundfragen der Philosophie

*Hier ist nun ein neuer ähnlicher Fall, indem vorliegt: "Nach allen A kamen B".*

*Also kann auch (wahrscheinlich) hier gesetzt werden "Vor allen nicht-B kamen auch keine A".*

(3.) Nun erst kommen wir zu dem (gewissermassen) "eigentlichen" Schluss, dem dritten, der mit eingeschlossen ist —

*Bisher kam vor allen nicht-B auch kein A*

*Hier ist nun ein nicht-B,*

*Also ging auch hier kein A voran.*

Man wird bemerken, dass hier eine Abweichung ist von der "vorbildlichen" Form des Schliessens (Abschnitt 1). Denn dort war die Folgerung vorausschauend, hier aber zurückschauend. Die Abweichung ist aber nicht eine wesentliche, sondern beruht auf Abkürzung des Ausdrucks. Unabgekürzt würde der Syllogismus lauten: —

*Bisher, wenn ein nicht-B vorkam, und wenn ich mir dann vorstellte, dass kein A vorgangegangen war, und ich darauf auch entsprechenderweise handelte, dann folgte auch eine befriedigende Folge (erreichter Zweck, Zustimmung Anderer, usw.).*

*Hier ist nun wieder ein nicht-B,*

*Sollte ich nun die Bedingungen vervollständigen, und mir vorstellen (die Annahme machen), dass kein A voranging, und auch entsprechend handeln,*

*So würde (wahrscheinlich) auch wieder eine befriedigende Folge folgen*

### 11. Disjunktives Schliessen.

Es wird genügen den *modus ponendo tollens* zu betrachten. Beispiel: —

*A ist entweder B oder C.*

*Nun aber A ist B.*

*Also, A ist nicht C.*

Umgesetzt würde der erste Satz lauten:

*Nach A wird entweder ein B oder ein C folgen.*

Eine ausführliche Rechtfertigung für die Umsetzung bedarf es wohl kaum. Der gegebene Ausdruck war ungenau, oder wenigstens "abgekürzt" oder "verdichtet". Offenbar ist "eigentlich" ein "Vorausschauen" gemeint.

Was aber bedeutet nun ein Satz wie: "Nach A wird entweder B oder C folgen"? — Nehmen wir an, dass auf das erste A ein B folgte. Beim nächsten A erwarten wir natürlich analogisch (und so auch "logisch") wieder ein B. Nun folgt aber statt dessen ein C. Beim dritten A stellen wir uns nun ein B als Folge vor, und finden dies (ana-) logisch; oder wir stellen uns auch ein C vor, und finden auch dies (ana-) logisch. Nach weiteren abwechselnden Erfahrungen schliessen wir, wenn wieder ein A vorkommt. —

## *Das Schlussfolgern und die Schlusswortgefüge*

*Bisher kam nach einigen A ein B, nach den ubrigen ein C, niemals aber etwas anderes.*

*Hier ist nun wieder ein A.*

*Also wird (wahrscheinlich) auch wieder ein B oder ein C (aber nichts anderes) folgen.*

Wenden wir uns nun zu unserem eigentlichen Schluss — Der Obersatz des neuen disjunktiven Schlusses besteht aus einer Vereinigung von dem Untersatz und dem Folgerungssatz des soeben gegebenen Schlusses, — wobei aber zumeist die Gegenwartsform des Verbums angewendet wird (A ist entweder usw). — anstatt Nach A wird entweder B oder C folgen).

Der Untersatz des disjunktiven Schlusses deutet auf einen Zeitpunkt hin, in welchem der Obersatz, streng genommen, nicht mehr eigentlich "wahr" ist. Denn die Erwartung ist vorbei, — der Vorgang hat stattgefunden, und nun ist hier ein B. Der Untersatz meint also mehr als er ausdrücklich sagt. Er bedeutet nämlich "Hier ist ein Fall, wo, von zwei Möglichkeiten B und C, die eine, B, verwirklicht worden ist.

Wie nun der neue Obersatz eigentlich der verkappte Folgerungssatz eines Ähnlichkeitsschlusses ist, so sind auch der neue Untersatz und der neue Folgerungssatz nur verkappter Untersatz und Folgerungssatz eines anderen Ähnlichkeitsschlusses, eines, das sich auf *Wortwirkungen* bezieht, nämlich —

*Bisher hatten Ausdrücke wie "Von zwei Möglichkeiten ist die eine verwirklicht worden" wesentlich dieselbe Wirkung (Bedeutung)*  
- *wie Ausdrücke wie "Die zweite von zwei Möglichkeiten wird (diesmal) nicht verwirklicht werden.*

*Hier ist nun ein neuer ähnlicher Fall, indem der Ausdruck lautet:*  
"Von zwei Möglichkeiten B und C ist die eine, B, verwirklicht worden.

*Also kann auch nun gesagt werden "C wird nicht verwirklicht werden*

Das *modus tollendo ponens* ist offenbar auf ähnliche Weise zu erklären.

### *12. Das Dilemma.*

Nach dem bisher Gesagten bedarf dies wohl nicht der Zergliederung und Erklärung.

### *13. Die Induktion*

(1.) Das Wort "Induktion" hat hauptsächlich zwei Anwendungen —

- a. Erstens, auf "das Schliessen, von einzelnen Fällen aus, auf ein allgemeines Gesetz",
- b. Zweitens, auf "die Methode des wissenschaftlichen Verfahrens, das zum grossen Teil aus dem soeben genannten Schliessen besteht".

## *Grundfragen der Philosophie*

(2.) Betrachten wir nun zunächst jene Induktion, die in der "Erlangung eines Allgemeingesetzes" besteht, so haben wir zu bemerken, dass diese Art von Induktion überhaupt kein Schliessen ist!

Wenn wir schon haufig genug gesehen haben, dass sich (sagen wir) Eisen im Feuer dehnt, so konnen wir wohl zu dem Gedanken kommen.

*Bisher dehnte sich alles Eisen, das erhitzt wurde.*

Dies ist aber offenbar kein Schliessen, sondern nur ein "Zusammenfassen". Ein Schliessen entsteht erst, wenn etwas weiteres hinzukommt. Und in der Tat haben wir die Neigung noch hinzudenken:

*Sollte wieder einmal Eisen erhitzt werden.*

*Dann würde es sich (wahrscheinlich) auch wieder dehnen.*

Alle jene Satze, die (Formulierungen von) "Naturgesetze" genannt werden, haben diesen "hypothetischen Anstrich", denn sie sind in Wirklichkeit verdichtete Annahme-Schlusse, — sie fassen nicht nur das Vergangene zusammen, sondern sie schauen auch voraus nach einer moglichen Wiederholung

Genau dasselbe gilt folglich auch fur mathematische Formeln. Nehmen wir als Beispiel die einfache Formel  $2+2=4$ . Eine solche Formel kann sich erstens auf "gegenstandliche Tatsachen" beziehen. In diesem Falle lautet der Schluss —

*Bisher, wenn wir eine Gruppe, genannt "zwei", zu einer anderen Gruppe, genannt "zwei", hinzusetzen, und dann das Ganze mit einer weiteren Gruppe, genannt "vier", verglichen, so fanden wir mengengrossliche quantitative Gleichheit.*

*Sollte nun wieder ein ähnliches Hinzusetzen und Vergleichen stattfinden,*

*So würde (wahrscheinlich) auch wieder mengengrossliche Gleichheit gefunden werden.*

Es kann sich die Formel aber auch auf Wortwirkungen beziehen:—

*Bisher, wenn wir eine Gruppe, genannt "zwei", zu einer anderen Gruppe, genannt "zwei", hinzusetzen, und dann der Summe den Namen "vier" gaben, so folgte eine befriedigende Folge (etwa Zustimmung anderer Menschen, und dergl.).*

*Sollte nun wieder Ähnliches getan werden,*

*So wurde auch wieder eine entsprechende Folge folgen*

(3.) Induktion als "wissenschaftliche Methode".

Wir können zwei allgemeine Fälle unterscheiden. Wir können mit einem gegebenen Geschehen beginnen, und nach vorwärts, nach der Wirkung hin, weiterschauen, oder können mit dem Geschehen beginnen, und uns gewissermassen nach rückwärts hin, nach der Ursache, wenden.

a. Nehmen wir den ersten Fall zuerst. Der ganze Vorgang kann aufgefasst werden als aus vier Stadien bestehend.

## *Das Schlussfolgern und die Schlusswortgefuge*

(i) Zunächst nehmen wir irgend einen Gegenstand wahr. Eine psychologische Zergliederung würde zu erkennen geben, dass schon dies ein "unherausgelöstes" (implizites) Schliessen (Annahme-Schliessen) einschliesst, und dass eine Erwartung vorhanden ist, dass eine gewisse Wirkung folgen würde, wenn wir in bestimmter Weise mit bezug auf den Gegenstand handelten (bzw. weiter darauf aufmerksam wären). Zunächst sind sogar mehrere von solchen Gebilden (Systemen) von Erwartungen vorhanden.

(ii) Nun aber kommt es oft vor, dass unser Gegenstand eine ungewöhnliche Eigentümlichkeit aufzeigt, — die Farbe, oder die Form, oder sonst etwas ist anders als sonst. Insofern aber doch viele der Eigenschaften derselben Art sind wie früher, haben wir doch noch vollständige Gebilde (Systeme) von Erwartungen und "unherausgelosten" (impliziten) Begründungen. Insofern aber das Neue da ist, fehlt uns natürlich der "Obersatzgrund", und somit auch der "Untersatzgrund", und folglich auch die "Folgerungserwartung". Blos der "Kern" eines solchen Schlussgebildes (namlich die gegebene neue sinnliche Eigenschaft) ist vorhanden, sonst aber ist im Bewusstsein eine Lucke, und das Erkennen dieses Fehlens ist das Bewusstsein eines "Problems")

(iii) Wir haben aber die Neigung eine Art von Lösung unseres Problems zu versuchen Obwohl genau gleich frühere Regelmäßigkeiten uns fehlen, erinnern wir uns doch einigermassen ähnlicher Fälle, und auf Grund d.ser (Ahnlichkeit oder "Analogie" im gewöhnlichen Sinne), erlangen wir doch noch einen Obersatz und Untersatz und Folgerungssatz (Erwartung oder "Hypothese", — d.h Hypothese im gewöhnlichen Sinn dieses Wortes, denn streng genommen sind alle Folgerungen "Hypothesen" im Sinne von "Erwartungen")

(iv) Darauf gehen wir von der "Spekulation" auf die "Praxis" über. Die Handlung, an die wir soeben nur dachten, (vgl Untersatz: "Wenn ich dies oder das tun sollte"), und die Wirkung, die wir soeben nur erwarteten, wird nun sinnlich wahrgenommen. Wenn nun diese Folge übereinstimmt mit dem, was wir uns in der Erwartung vorgestellt hatten, so ist unsere Hypothese "erwiesen" (unsere Erwartung erfüllt) Dieser eine sinnlich empfundene Fall kann nun später einen "richtigen" Obersatz geben für weitere Fälle Es sei hier wiederholt, dass in Wirklichkeit Vordersätze und Folgerungen nicht isoliert dastehen, sondern auf viele Weisen zusammenhängen, sodass manchmal eine einzige sinnlich "verifizierte" Erwartung die Grundlage in der Zukunft sein kann für vollständig "sichere" Schlüsse (Vgl. Abschnitt 2 (3)).

b. Ist nun aber unsere Suchrichtung nicht nach vorwärts (Wirkung) sondern nach rückwärts (Ursache), dann ist der Vorgang zumeist bedeutend verwickelter, — nicht so sehr in Grundhinsichten als in dem, was (wenigstens vom Standpunkt der Theorie des Schliessens) "untergeordnete" Hinsichten genannt werden könnten.

(i) Wieder ist der Anfang stets die sinnliche Wahrnehmung.

## *Grundfragen der Philosophie*

(ii) Zweitens ist auch wieder ein "Problem" vorhanden. Der "fehlende" Obersatz hat anscheinend die Form:

*Bisher, wenn B geschah, so war stets ein A vorangegangen*  
Richtiger aber (vgl. auch Abschnitt 4) hat es die Form:

*Bisher, wenn B geschah, und wenn ich mir vorstellte, dass ein A vorangegangen war, und auch entsprechend handelte, so folgte eine befriedigende Folge.*

Also wird die noch "fehlende" Folgerung doch schliesslich wesentlich "vorausschauend" sein, wenn auch zumeist der Form nach "zuruckschauend".

(iii) Auch kann drittens eine Erwartung gebildet werden auf Grund eines solchen Ober- und Untersatzes, der uns zur Verfügung steht.

(iv) Die Beweisung (Bestätigung, Verifikation) ist nun ähnlich wie oben (a. (iv) ) erklärt worden ist. Wir beginnen bei dem, was wir als die "Ursache" annehmen (uns vorstellen), und erwarten (bilden uns die Erwartung), dass, wenn wir so und so handelten, dann eine Wirkung entstehen würde, gleich der oben (i) erwähnten Wahrnehmung. Darauf handeln wir wirklich so. Folgt nun aber nicht sinnlich die erwartete Folge, wie das ursprünglich Wahrgenommene, so müssen wir wieder von vorn anfangen, indem wir uns eine andere Ursache als Ausgangspunkt vorstellen, Erwartung aufbauen, Handlung ausführen, usw., bis endlich die Übereinstimmung stattfindet. Oft besteht unser "Handeln" natürlich nur in einem Aufmerken, weil etwa tätliches "Eingreifen" nicht möglich ist (z.B. in der Astronomie).

Zu dieser Stufe gehören ebenfalls solche untergeordnete (sekundäre) Methoden wie die Beachtung von Übereinstimmungen, Abweichungen, Übereinstimmungen in Verbindung mit Abweichungen, konkomitante Variationen, usw.

Bei vielen von diesen ist eine ganze Reihe von Zwischenschlüssen notig. Wesentlich aber, d.h. im grossen Zuge, und abgesehen von allen Zwischen- und Nebenverfahren, haben wir auf dieser Stufe (Beweisung) nicht eigentlich ein Schliessen, sondern nur körperliches Handeln, zusammen mit Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellen und Bewusstsein von Beziehungen.

c. Es gibt aber noch einen dritten Fall, — indem wir weder mit A anfangen noch mit B, sondern mit "auf A folgte B", und wobei die Aufgabe ist, festzustellen, ob diese Verknupfung eine "notwendige", unveränderlich (invariable) oder ursachliche (kausale) ist.

Dieser Fall aber wird in Wirklichkeit (in der Praxis) wesentlich dieselben Tätigkeiten einschliessen, wie die schon oben besprochenen Fälle (a. und b.).

Bei diesem Fall käme aber die sogenannte "Methode der Aufzählung" besonders in Anwendung. Doch muss beachtet werden, dass wenn wir nur "aufzählen", wir nicht über Stufe (i) (Wahrnehmung) hinauskommen, — gleich ob wir einen einzelnen Fall

## *Das Schlussfolgern und die Schlusswortgefüge*

beobachten oder tausende. Eine "Methode des wissenschaftlichen Verfahrens", würdig so zu heissen, erhalten wir erst wenn wir anfangen Erwartungen zu bilden, zu experimentieren (wenigstens weiter aufzumerken), und so viel zu bestätigen (verifizieren) wie unter den Umständen möglich ist.

Über den verhältnismässigen Grad von Wahrscheinlichkeit oder "Gewissheit", welcher durch unvollständiges oder vollständiges Aufzählen ermöglicht wird, vgl. oben, Abschnitt 2 (1), gegen Ende.

### *14. Über "Ursache" sei noch Folgendes hinzugefügt*

(1.) "Ursache" konnte begriffbestimmt (definiert) werden als "das, was, wenn es zu einer gegebenen Bedingungslage hinzukommt (bzw. hinzugefügt wird), regelmässig zu einer bestimmten Folge führt".

(2.) Es ist zu beachten, dass es, streng genommen, nicht das "Etwas" *an sich* ist, das die "Ursache" ist, sondern der *Vorgang* des Hinzukommens des Etwas zu der gegebenen Bedingungslage. — So ist z.B. nicht etwa ein Funken die Ursache einer Explosion, sondern das Hinzukommens des Funkens zum Schiesspulver.

(3.) Welcher besondere Teil der Gesamtheit, die der Folge vorausgeht, in dem einen oder dem anderen Fall als "das, was hinzukommt", und welcher Teil als "Bedingungen" zu gelten hat, hängt davon ab, welcher Teil zur Erklärung oder zum Vorauserkennen für diesen oder jenen Zweck gerade als "wesentlich" betrachtet wird. Je nach Umständen ist es das Niederfallen (etwa) des Funkens oder anderseits das In-den-Weg-Kommen des Pulvers, das "die Ursache" der Explosion war.

(4.) Für die Psychologie und (oder) die Philosophie bin "ich" (mit meinem körperlichen Handeln — Gliedbewegung oder zum mindesten Aufmerken) stets ein Teil der Ursach-Bedingungen-Gesamtheit. — Die Naturwissenschaft dagegen, streng als solche, darf, für ihren begrenzten Zweck, von dem Ich absehen.

(5.) Aber auch "das, was zu einer gegebenen Bedingungslage hinzukommt", ist *an sich* noch keine "Ursache". Es wird eine Ursache erst durch eine gewisse Art von "Umrahmung" oder "Einfassung". Diese besteht (synorastisch betrachtet) aus (a) Erinnerungen an frühere gewisse Regelmässigkeiten (gewisse Dinge, die zu einer gewissen Bedingungslage hinzukamen und worauf dann gewisse Folgen folgten), (b) gegenwärtiges Etwas (wahrgenommen oder annahmeweise als möglich vorgestellt) erkannt als dem früheren ähnlich, und (c) Die Vorstellung, dass das gegenwärtige Etwas mit Bedingungen von einer gewissen Folge gefolgt, den früheren Folgen ähnlich sein wird (bzw. sein würde). — Kurz: ein "Etwas" ist eine "Ursache" ähnlich wie eine gegebene Eigenschaft eine "Sinneseigenschaft" ist, oder ein gegebener Wortausdruck eine "Wahrheit", usw. — nämlich auf Grund seiner besonderen Umrahmung oder Einfassung.

(6.) Manche meinen, dass "das ganze Weltall des einen Augenblicks" die eigentliche Ursache "des Weltalls des folgenden Augenblicks" sei. Dem ist nicht beizustimmen. Nur ein Teil des *Ganzen* kann eine Ursache sein, denn nur ein *Teil* kann eine "Umrahmung" haben, — eben einen *anderen* Teil des *Ganzen*.

(7.) Unhaltbar ist die Annahme, dass "das Gesetz der allgemeinen Ursächlichkeit (Kausalität)" der eigentlich Obersatz sei eines jeden "induktiven Schlusses" (sogenannt). Denn dieses Gesetz (als Ausdruck) ist selbst nur ein "Allgemeingesetz mit hypothetischem Anstrich", und bedeutet:

*Bisher hatte jeder Vorgang eine Ursache,*  
und dann:

*Sollte wieder ein Vorgang vorkommen,*  
*So wurde gefunden werden, dass auch er eine Ursache hatte.*

Offenbar also kann ein "Gesetz der allgemeinen Ursächlichkeit" nur als beschränkte Grösse als ein solcher Vordersatz gelten, nämlich als eine Aussage über bisherige Regelmässigkeiten, und *ohne* den "hypothetischen Anstrich". Und weiter, — die einzige Folgerung, die wir in solchem Falle ziehen können, ist, dass "A" doch "eine" Ursache gehabt haben muss.

### 15. Erklärung.

Eine "Erklärung" (d.h. eine wissenschaftliche Erklärung), besteht aus einer Art von rückwärtigem Aufbauen eines Schlusses. Zunächst liegt eine Aussage vor. Dies dient uns nun als eine Art von Folgerungssatz, und die Aufgabe ist, den entsprechenden "Obersatz" (sozusagen) und "Untersatz" zu finden. (Die Unterscheidung zwischen gegenständlichen Vorstellungen einerseits und Wörtern andererseits ist für unsere gegenwärtige Frage verhältnismässig belanglos.)

Es sei z.B. gegeben:—

*Rauch steigt.*

Die Frage ist nun. Warum? — Die Antwort besteht darin, dass man Aussagen macht wie:—

*Alle heisse Luft steigt,*  
*Und Rauch ist eine Art von heisser Luft.*

Unser Beispiel ist äusserst elementar, ist aber deswegen nicht minder zweckmassig. — Die "Tiefe" einer Erklärung hängt davon ab, welchen "Vordersatz" wir angeben können oder wollen. Zum Teil wird dies bedingt durch die Aufnahmefähigkeit dessen, dem wir die Erklärung geben, zum anderen Teil durch unser eigenes beschränktes Wissen um "allgemeinere" Allgemeingesetze. — Manchmal wird betont, dass alle unsere wissenschaftliche Erklärungen nur "armes Stuckwerk" seien; dass es eine "letzte", "höhere" und "eigentlichere" Erklärung gebe, die aber die menschliche Vernunft übersteige. In einem Sinn ist dies natürlich wahr genug. Nichtsdestoweniger, — unsere "armseligen Erklärungen" unterscheiden

## *Das Schlussfolgern und die Schlusswortgefüge*

sich von den "höheren" und "höchsten" doch nur dem Grade nach. In ihrem allgemeinen Bau und in ihrer wesentlichen Natur ist die "allerhochste" Erklärung genau so wie die allereinfachste.

Die weitere Behauptung: "Der Mensch kann wohl erklären, dass etwa A die Ursache von B ist, es übersteigt aber sein Vermogen zu erklären *warum* A die Ursache von B ist", ist einfach unsinnig.

16. *Über die Sprache* mag hier einiges, was schon früher angegeben wurde, wiederholt werden.

Wir haben gesehen, dass wir die Wörter anderer Menschen hören (oder lesen) können, oder Wörter an andere Menschen richten können. Für unseren gegenwärtigen Zweck wird es genügen einige Hinsichten zu beachten, die in beiden Fällen von einiger Wichtigkeit sind.

(1.) Der wesentliche Kern von gesprochener Sprache besteht aus Gehörseigenschaften und Beziehungen. Um aber Sprache zu sein, müssen diese Eigenschaften auch etwas "bedeuten". Die sinnlichen Gehörseigenschaften (mit ihren Beziehungen) "erwecken" Vorstellungseigenschaften und Beziehungen gewisser Arten als "Bedeutung".

(2.) Die verschiedenen Teile eines Satzes haben verschiedene Arbeit zu verrichten. Als Beispiel diene Dieser grosse Schwan ist schwarz.

Der "Ansageteil" (das Subjekt) — "Dieser grosse Schwan" — ruft im Bewusstsein des Hörers ein Gefüge von Gedanken hervor, das wir vielleicht "das Rohmaterial" nennen dürfen.

Der "Aussageteil" (das Prädikat) — "ist schwarz" — verändert (qualifiziert, modifiziert) nun mehr oder weniger dieses "Rohmaterial" im Bewusstsein des Hörers.

Der Ansageteil ist aber oft (wie hier) selbst mehrteilig, und auch der Aussageteil besteht zumeist aus Teilen, wovon ein jeder seine besondere Arbeitsleistung (Funktion) hat. — Im gegebenen Fall erweckt der "einfache Ansageteil" (Schwan) den eigentlichen "Kern des "Rohmaterials". Die "Erweiterung des Ansageteils" (dieser grosse) gibt diesem Kern eine *vorläufige* Veränderung, lässt ihn aber doch als Ganzes noch als "Rohmaterial" für die weitere Veränderung.

Das Bindeglied (ist) dient *wesentlich* als eine Art von Meldezeichen (Signal), dass nun die "eigentliche" Änderung des durch den Ansageteil erzeugten "Rohmaterials" stattfinden soll.

Der übrige Teil des Aussageteils bringt nun diese *endgültige* Änderung zu stande. (Auf die besondere Arbeitsleistung der verschiedenen Teile eines solchen "übrigen Teiles des Aussageteils" braucht hier nicht eingegangen zu werden)

Das, was man den "Geist" einer Sprache nennt, ist die Weise, in der sie ihre Bedeutung aufbaut. So erzeugen einige Sprachen den "Kern des Rohmaterials" zuerst, und geben dann erst die "vorläufige Änderung" (z.B. französisch "Fleurs-bleues"), während andere (wenigstens scheinbar) die "vorläufige Veränderung" zuerst erzeugen und dann erst den "Kern" klar machen (z.B. deutsch:

“Die blauen Blumen”). Streng genommen wird natürlich auch hier zuerst ein “Kern” erzeugt. Er wird erweckt schon durch das blosse Anfangen des Hörens der Sprachlaute überhaupt, obwohl nur äusserst unbestimmt, — nur ein äusserst unbestimmtes “Etwas”. Dies wird darauf durch die ersten Wörter “vorläufig verändert”, und dann erst kommt (hier durch das Wort “Blumen”) ein bestimmter Kern an Stelle des ersten unbestimmten Kerns

Auch mit bezug auf das Meldezeichen (das Signal) sind Sprachen natürlich sehr verschiedenartig. So haben wir im Deutschen “Das Pferd *ist* weiss”, dagegen im Altgriechischen ausser “*ho hippos esti leukos*”, auch das blosse “*ho hippos leukos*” (im Gegensatz zu “*ho leukos hippos*” — “das weisse Pferd”).

Wenn ein besonderes Bindeglied vorhanden ist, so hat dies unter Umständen auch noch weitere Arbeit zu leisten, besonders, z.B. “Dasein” und “Gegenwärtigkeit” auszudrücken. Seine wesentliche Aufgabe aber ist es, als “Meldezeichen” zu dienen (in der Weise wie erklärt).

Die Arbeitsleistung eines Verbums wie etwa “schwimmt” ist verwickelter. Denn sie schliesst ein die Wirkung, die deutlicher durch “ist schwimmend” verwicklicht werden würde. Es ist wahr, dass die besonderen Wirkungen von “schwimmt” nicht völlig gleich sind mit denen von “ist schwimmend”. Doch mit bezug auf jene Hinsichten, die hier in Frage kommen, ist der Unterschied nur der, dass letzterer Ausdruck die zeitliche Gegenwart nachdrücklicher ausdrückt.

Die Arbeitsleistung des Mittelwortes (schwimmend) ist gleich der eines gewöhnlichen (prädiktiven) Eigenschaftswortes. Weil es aber “Formähnlichkeit” hat, oder “verwandt” ist, mit Wörtern (wie hier “schwimmt”), die Tätigkeitswörter (Verba) heißen, so wird gemeint, dass auch es “etwas Verbales” an sich hat. Eigentlich sollte im Gegenteil gesagt werden, dass jedes Tätigkeitswort “etwas Mittelwortartiges”, oder sogar “etwas Eigenschaftswortliches” an sich hat, denn das Grössere schliesst ja doch das Geringere ein. Jedes vollständige Tätigkeitswort hat mehrere Arbeitsleistungen. Eine davon ist die, die selbständig von dem Bindeglied, eine andere ist die, die selbständig von dem Mittelwort verwicklicht werden kann. Umgekehrt kann ein Mittelwort nicht mehr verwicklichen, als seine eigene Arbeitsleistung, — kann z.B. (wenigstens im Deutschen) nicht etwa die Arbeit eines Bindeglieds ausführen. Und gerade die letztere Leistung ist wichtig für ein “Tätigkeitswort”

Wir haben hier, in äusserster Kürze, uns nur mit der Arbeitsleistung der Satzteile *als solcher* befasst, und mit diesen wiederum gleich ob sie als solche einzelne Wörter oder Wortgruppen waren. Die Grammatik aber untersucht auch die Arbeitsleistung der einzelnen Wörter als solcher, verhältnismässig unbedacht ihrer Arbeitsleistung als Satzteile, indem sie z.B. ein Wort, statt als Ansageteil oder Teil eines Ansageteils, nun als “Hauptwort”, bzw. als “Fürwort” erkennt, und andere Teile nicht als “Erweiterungen des

## *Das Schlussfolgern und die Schlusswortgefüge*

Ansageteils" sondern als "Eigenschaftsworter", usw., und dann auch noch näher beachtet, wie die Wirkung eines Wortes in der einen *Form* anders ist als die "desselben" Wortes in einer anderen Form (Einzahl und Mehrzahlform, Ersterfall- und Zweiterfallform, usw.) — Auf alles Derartige soll hier aber nicht weiter eingegangen werden.

(3.) Betrachten wir noch kurz das Wesen eines *Begriffsbestimmungssatzes* (*Definition*), und nehmen wir als Beispiel: "Der Mensch ist ein Vernunftwesen". — Dies ist zunächst natürlich ein "Satz". Dabei scheint es aber, als ob die Arbeitsleistung des Ansageteils und des Aussageteils in diesem Falle anders wäre als oben mit bezug auf einen "gewöhnlichen" Satz erklärt. Es scheint, als ob hier die Arbeitsleistung des Ansageteils genau gleich wäre der des "Aussageteils-ohne-Bindeglied".

Wir haben im Obigen aber schon mehrere male gesehen, dass Sätze nicht unhäufig mehr bedeuten, als ihre blosse Form sagt. So auch hier. Denn der Satz "Der Mensch ist ein Vernunftwesen" bedeutet hier (da der Satz hier ein Begriffsbestimmungssatz sein soll) eigentlich. "Die Bedeutung des Wortes *der Mensch* und die Bedeutung des Wortes *ein Vernunftwesen* sind wesentlich gleichwertig". — So wie der Begriffsbestimmungssatz aber zumeist gegeben wird, kann man aber doch sagen, dass die Bedeutung des Ansageteils wesentlich gleichwertig sein muss mit der Bedeutung des "Aussageteils-ohne-Bindeglied". Das heisst, mit anderen Worten, diese beiden Teile müssen "Wechselwörter" (Synonymen) sein

In der einfachsten Form eines solchen Satzes besteht der "Aussageteils-ohne-Bindeglied" aus einem einzigen Wort (z.B. "Eine Katastrophe ist eine Kalamität") Obwohl derartige Sätze manchmal "blosse Wörterbuch Begriffsbestimmungssätze" genannt werden, sind die doch nichtsdestoweniger richtige Begriffsbestimmungssätze.

Die Ansicht, dass ein "eigentlicher" Begriffsbestimmungssatz in seinem Aussageteil-ohne-Bindeglied einen Gattungsnamen und ein Unterscheidungswort haben müsse, beruht auf die Meinung, dass ein solcher Satz nicht nur eine, sondern zwei Aufgaben haben soll: nicht nur klar zu machen, welches Ding überhaupt das ist, worauf der Ansageteil hinweist, sondern auch klar zu machen, welche Stellung dies Ding einnimmt in der geordneten Gesamtheit aller Dinge

Diese weitere Forderung wurde es also notig machen, dass, bevor der Satz angegeben werden könnte, erst die Dinge in Klassen und Unterklassen geordnet würden (wobei die entscheidenden Merkmale durchaus nicht unveränderlich sind, sondern je nach den besonderen Zwecken das eine oder das andere "wesentlich" werden könnte), und dann zweitens die einzelnen Dinge in den Klassen und Unterklassen gemeinsame Namen, und auch die unterscheidenden Merkmale ihre Eigenschaftsbezeichnungen erhielten.

## Grundfragen der Philosophie

Im günstigsten Fall wurde dann der Satz die Form haben:

Beispiel. *Art-Name = Gattungs-Name + Unterscheidungswort.*  
*Der Mensch ist ein Wesen, vernünftiges.*

Da aber oft die Klassen und Unterklassen nicht genügend mit Eigennamen versehen sind, so muss mancher Begriffsbestimmungssatz die Form annehmen:

Beispiel. *Art-Name = [{Entferntere Gattn. + Uw. 1} + Uw. 2} + Uw. 3]*

*Dreieck ist [{(eine Figur + flach) + gradlinig} + dreiseitig.]*

Eine Begriffsbestimmung hat stets Bezug auf die *Bedeutung* eines Namens (und ist somit stets "real" — , aber auch eben auf die Bedeutung eines *Namens* (und somit auch stets "verbal").

Ist unsere Ansicht über das Wesen der Begriffsbestimmung richtig, so ist klar, dass auch ein Einzelwesen (die Bedeutung des Eigennamens eines Einzelwesens) durchaus "begriffsbestimbar" ist, z.B.: "Sokrates ist jener Mensch, der in Athen usw."

### 17. Fehlschlüsse.

Wenn, wie oben zu beweisen versucht worden ist, jedwede Schlussfolgerung in einen Ähnlichkeitsschluss von der einen oder der anderen der aufgezählten Arten, oder zu einer Reihe oder Zusammensetzung hiervon verwandelt werden kann, so folgt, dass auch die Arten der Fehlschlüsse eine ebenso beschränkte sein muss.

Der Fehler, wenn vorhanden, liegt stets entweder darin, dass der Obersatz ("Bisher kam nach jedem A ein B") nicht zurecht besteht, oder dass die Ähnlichkeit des neuen Falles zum früheren Falle ("Hier ist wieder ein Fall dem früheren gleich") nicht wirklich vorhanden ist, oder dass eine andere Folge, statt einer der früheren ähnlich, erwartet wird ("Also wird wieder ein C (statt B) folgen").

Ferner ist aber noch zu beachten, dass es sich entweder um "gegenständliche Tatsachen" oder um "Wortwirkungen" handeln kann.

Im Falle einer verdächtigen Schlussfolgerung ist es also nur nötig diese in der Vollständigkeit ihres "eigentlichen" Schlussgefüges (wie oben erklärt) auszudrücken, worauf ein etwa vorhandener Fehler zumeist leicht genug zu erkennen sein wird.

Nun ist es allerdings wahr, dass wir in unserem gewöhnlichen, alltäglichen Schlussfolgern stets Abkürzungen und Umstellungen anwenden. Es gibt aber Gelegenheiten, wo es sehr wünschenswert ist, diese wenigstens mit jener Vollständigkeit auszudrücken, wie es z.B. die herkömmliche Logik verlangt. Es ist nun aber zuweilen auch wünschenswert das Schlussgefüge in der ganzen Vollständigkeit seiner Ähnlichkeit-Schluss-Bestandteile (wie oben erklärt) angeben zu können. — Entsprechenderweise mit bezug auf das Aufdecken von Fehlschlüssen: es ist natürlich wahr, dass wir für praktische Zwecke zumeist Zeit und Mühe sparen können, indem wir jene vollständigere Zergliederung umgehen, und nur die Prüfmethoden

## *Das Schlussfolgern und die Schlusswortgefüge*

der herkömmlichen Logik anwenden (doppelte Verneinung, unverteiltes Mittelglied, usw.). Wenn diese Prüfmethoden auch nur ziemlich mechanisch sind, ihre praktische Nützlichkeit ist natürlich trotzdem nicht zu leugnen. jedoch erst dann, wenn die Schlussfolgerung in der Vollständigkeit ihrer Bestandteile vorliegt, kann der eigentliche "Sitz" des (etwaigen) Fehlers sicher und bestimmt erkannt werden.

Wie sehr abgekürzt der Wortausdruck beim Schliessen zumeist ist, ist besonders zu sehen, wenn Fehlschlüsse zergliedert werden. Ein einziges Beispiel mag hier genügen.

*"Er muss ein Schotte sein, denn kein Schotte versteht einen Witz zu würdigen".* — Die herkömmliche Logik würde den Schluss zergliedern zu:

*Kein Schotte versteht einen Witz,  
Er versteht keinen Witz,  
Also ist er ein Schotte.*

Es wird erkannt, dass dies die Form EEA ist, und dass der Fehler darin besteht, dass "zwei negative Pramissen" vorhanden sind.

Die vollständigere Zergliederung aber würde zeigen, dass nicht nur ein, sondern drei, Schlüsse dabei "verstanden" werden, nämlich.—

- a. *Bisher hatten alle Sätze von der Form "Keine M sind N" wesentlich dieselbe Bedeutung wie Sätze von der Form "Alle M sind nicht-N". Hier ist nun ein ähnlicher neuer Fall, indem vorliegt "Kein Schotte versteht einen Witz". Also wird (wahrscheinlich) auch hier gesagt werden können "Alle Schotten können keinen Witz verstehen".*
- b. *Bisher hatten alle Sätze von der Form "Alle M sind N" wesentlich dieselbe Bedeutung wie "Alle N sind M". Hier ist nun ein ähnlicher Fall, indem vorliegt: "Alle Schotten können keinen Witz verstehen". Also wird auch wohl gesagt werden können "Alle Menschen, die keinen Witz verstehen können, sind Schotten".*
- c. *Alle Menschen, die keinen Witz verstehen können, sind Schotten "Er" kann keinen Witz verstehen, Also ist "er" (wahrscheinlich) ein Schotte.*

Und nun wird sehr klar, dass der Hauptsatz in "b" nicht eine richtige Zusammenfassung unserer Erfahrungen darstellt; d.h., der Satz ist nicht "wahr" (in dieser besonderen Bedeutung von "wahr").

Es ist schon oben anerkannt worden, dass die herkömmliche Methode, die angewendet wird, um Fehlschlüsse als solche zu "entlarven", zumeist eine zeitsparende und "praktische" ist. Die "vollständigere" Zergliederung ist viel beschwerlicher und zeitraubender, — dafür legt sie aber auch den eigentlichen "Sitz" des "Fehlers" um so deutlicher, und in vielen Fällen befriedigender dar, als es die "herkömmliche" Methode tun kann.

## SIEBENTES HAUPSTÜCK

### *Einige letzte Fragen*

#### *1. Das "Unbewusstsein".*

Wir haben gesehen, dass wir mit bezug auf Andere uns einen "unbewussten Geist" vorstellen können, der beim Vorkommen eines passenden Reizes zu Bewusstsein wird. Wir stellen uns zuweilen einen solchen Geist vor, insofern wir es zweckmassig erachten, als Mittel zum Vorauserkennen oder zur nachmaligen Erklärung zunächst des Bewusstseins, aber dann weiter der körperlichen Bewegungen des Anderen. Wir stellen uns diese Art von "Geist" heutzutage wohl gemeinlich vor als ein Gebilde (System) von Dispositionen, oder Anlagen, oder Möglichkeiteinheiten oder Krafteinheiten (und was diese in ihrem eigentlichen Wesen "sind", haben wir schon fruher untersucht). Der "Reiz" in solchen Fällen ist stets (wenn wir weit genug zurück suchen) ein körperlicher Reiz "ausserhalb" des Körpers des Anderen (wenigstens ausserhalb seiner Gehirnrinde).

Wir können uns etwas Ähnliches vorstellen (und tun es auch oft) mit bezug auf unser eigenes Bewusstsein, aber nur insofern wir uns selbst gegenständlich vorstellen, — als ob wir "jemand anders" wären. Aber natürlich in meinem eigenen Fall sind körperlicher Reiz, und körperlicher Vorgang, und unbewusster Dispositionskomplex, und Bewusstsein, und auch die endlichen körperlichen Bewegungen alle in Wirklichkeit immer noch Teile meiner derzeitigen Bewusstseinsgesamtheit. Ich wurde mir schliesslich doch nur einen Teil meines (Gegenstands-) Bewusstseins vorstellen (nun benannt "körperlicher Reiz") als Ursache eines anderen Teils meines Bewusstseins, nun etwas Doppeltes (der eine Teil "Rindenvorgang", der andere "mein Bewusstseinsvorgang" benannt) und dies wiederum als Ursache eines anderen Teils meines Bewusstseins (nun "meine körperliche Bewegung" benannt). Ich bin mir also eines "unbewussten körperlichen Gliedes oder Reizes" bewusst, und ich bin mir auch eines "Bewusstseinsvorganges" bewusst, und ich bin mir auch "der Beziehung der Ursachlichkeit" zwischen beiden bewusst.

Es sollte somit klar sein, dass ich die Vorstellungsweise, die ich mit bezug auf Andere nützlich finde, mit bezug auf mich selber unbrauchbar finde. Eine jede Erklärung mit bezug auf "mein Bewusstsein" oder "mein Weltall" (was ja ubrigens in jedem Fall nur mit bezug auf einen Teil innerhalb meines Gesamtbewusstseins oder Weltalls gelten kann — wie aus unseren fruheren Betrachtungen über "Ursachlichkeit" hervorgeht), muss sich mit Gegenständen befassen, die schon in sich Teile innerhalb meines Gesamtbewusstseins oder Weltalls sind. Ein jedes Ding aber, das schon ein Teil innerhalb

### *Einige letzte Fragen*

meines Bewusstseins ist, muss insofern auch ein "Bewusstseinsding" sein — obwohl dies natürlich nicht bedeutet, dass das Ding in sich selbst eine Art von "kleinem Bewusstsein" oder "bewusstem Einzelwesen (Individualität)" ist, — etwas, das eine Art von kleinem Ich und Nicht-Ich und Beziehung zwischen beiden in sich hat. In meinem eigenen Fall ist es also offenbar widersinnig zu reden von "unbewussten" Teilen (im Sinne von "nicht Teile meines Bewusstseins") als die "Ursachen" von "bewussten" Vorgangen (im Sinne von "Teile meines Bewusstseins"), oder gar als die Ursachen meines Bewusstseins im Ganzen

Es mag nebenei zur Erinnerung gebracht werden, wie häufig es in heutigen psychoanalytischen Schriften verschiedener Richtungen vorkommt, dass von unbewussten und selbst bewussten Ideen oder Vorstellungen und Wünschen und dgl. geredet wird, als ob diese eben kleine bewusstliche Einzelwesen wären, ein jedes mit seinem Ich und Nicht-Ich Bestandteilen, — Einzelwesen die als solche mit einander, und selbst mit dem Haupt- oder Zentral- oder "bewussten"- Bewusstsein ringen und kämpfen

Aber diese Vorstellungsweise ist natürlich widersinnig. Denn mit bezug auf andere Menschen "kennen" wir Kampfe usw. zwischen ihnen im letzten Grunde als Kampfe zwischen körperlichen Wesen, indem wir die Bewusstseine erleben oder uns vorstellen als Mittel für unsere Vorauserkennung oder (ruckartig) zur Erklärung der körperlichen Ausdrücke der Kampfenden.

In unserem eigenen Fall aber ist ein jeglicher Gedanke oder Wunsch nicht ein kleines Ich Nicht-Ich Einzelwesen, sondern einfach ein Teil jenes einen Ich Nicht-Ich Einzelwesens, welches ist "Ich mich mit meinen gegenständlichen Sachlagen abgebend".

Es erscheint mir also als über allem Zweifel, dass, um mit bezug auf mein eigenes Bewusstsein zu "erklären", ich nur von derartigen Teilen und Vorgangen Gebrauch machen kann, die schon, in dem einen oder dem anderen Sinne, Teile meines Bewusstseins sind. Es ist natürlich nicht zu verneinen, dass zwischen solchen verschiedenen Teilen und Vorgangen gewisse gewichtige Unterschiede bestehen. Aber der Unterschied zwischen bewusst und unbewusst kann nicht einer davon sein.

Somit kommen wir zu einem wichtigen Punkt. — Es scheint mir, dass, was in diesem Zusammenhang irrtümlicherweise "bewusst" und "unbewusst" genannt wird, richtiger einerseits etwa "mittelpunktlich bewusst" oder "klar hervorstehend bewusst" oder dergleichen, und andererseits "randmassig bewusst" oder "hintergrundlich bewusst" oder "unherausgelöst (implizit) bewusst" oder dergleichen, — wobei letztere Art mehr und mehr "randlich" usw. bis zum "höchsten oder aussersten Grade" aber niemals tatsächlich "unbewusst" sein kann.

Wir können das Vorkommen und die allgemeinen Eigenschaften solcher "Randvorgänge" in unserem eigenen Bewusstsein erkennen. Wir können sie leicht genug erkennen, wenn sie in weniger "ausser-

### *Grundfragen der Philosophie*

sten" Eigenschaft randmassig da sind. Zum Beispiel: wenn wir beim Spazierengehen etwa grade sehr tief über eine Frage nachgrübeln, dann kann es vorkommen, dass wir "ohne daran zu denken" diesem oder jenem kleinen Hindernis geschickt genug ausweichen. Im eigentlichen Augenblick eines solchen "Ausweichens ohne dran zu denken" muss ich den Gegenstand doch sinnlich empfunden, ja sogar wahrgenommen haben, und eben somit auch zum mindesten in "unherausgelöster (impliziter) Weise" geschlussfolgert und gefühlt und gewählt (mich entschieden) haben. Jedoch, da die gegenständlichen Teile nur "randmassig bewusst" waren, waren sie eben nicht "mittelpunktlich", nicht "klar herausgelöst bewusst". Erst in einem Augenblick, während der ruckschauenden Selbstbeobachtung, können die derzeitlichen "randmassigen" sowie auch die "mittelpunktlich" bewussten Teile beide in einem neuen Bestand "mittelpunktlich" oder "klar herausgelöst" da sein ("da gewesen" sein) — beide nun als Teile eines neuen nunmehrigen mittelpunktlichen Teils.

In vielen Fällen aber werden sie nur mit viel grosserer Schwierigkeit zu einer klaren Erkennbarkeit gebracht. Während solcher ruckschauenden Selbstbeobachtung mag es vielleicht durchaus nicht sofort offenbar werden, dass solche Randvorgänge überhaupt vorher "da waren", und noch weniger, dass sie von der einen oder der anderen der verschiedenen Abstufungen waren, wie oben angedeutet. Zur klaren Erkennung bedarf es manchmal der wiederholten und eingehenden Zergliederungsversuchen. Was uns hier aber angeht, ist, dass wir derartige nachtragliche Vorstellungen von vorhergehenden Randvorgangen nutzlich finden als Mittel zur "Erklärung" der Art und der Weise des Zustandekommens der vorherigen anderen Vorgänge

"Allerausserst-randliche" Teile oder Vorgänge (weniger gut "unbewusst" benannt) sind dann als nur dem Grade nach von den "mässig-randlichen" zu unterscheiden. Und diese äussersten sind natürlich für uns noch viel schwieriger herauszulösen und klar zu erkennen als die anderen.

Was wir auf solche Weise in unserem eigenen Fall erkennen können, können wir auch mit Bezug auf Andere vorstellen. — Es ist aber nicht nötig, dass wir derartige Randbestandteile (besonders die vom "alleräussersten" Grade) zuerst in unserem eigenen Falle erkennen und sie dann zum erstenmal mit Bezug auf andere Leute uns vorstellen, (zur Erklärung irgend einer ihrer körperlichen Handlungen). Es ist, im Gegenteil, oft das körperliche Betragen des Anderen, das uns zu der Erkenntnis bringt, dass die gewöhnlichen "mittelpunktlichen" Bestandteile im gegebenen Fall nicht ausreichen zur Erklärung, und das uns darum dazu bringt uns "mehr oder weniger randmässige" Bestandteile vorzustellen, als zweckmassig zur Erklärung des Betragens, — und dass wir dann erst selbstbeobachten, und wenn der besondere Bestandteil in unserem eigenen Falle die Erklärung erleichtert, wir es dann auch wieder

### *Einige letzte Fragen*

anwenden zur Erklärung des Betragens des Anderen. — Oft auch können es wiederum noch andere sein, die unsere Handlungen beobachtet haben, und die mit psychologischer Einsicht sich unsere "randmässige" Vorgänge vorstellen, und uns dann beraten, und uns dadurch helfen, solche unsere randmässigen Vorgänge nun selber klar zu erkennen.

Diese Bestandteile oder Vorgänge können Gebilde von mehr oder weniger grosser Verwickeltheit sein ("Komplexe"). Derartige "Komplexe" sind von hoher Wichtigkeit in unserem Erinnern und Glauben und schöpferischen Denken, und für unser Fühlen und für unsere Handlungen. Psychologen haben sich zumeist auf die Erforschung der krankhaften Komplexe beschränkt, und haben dagegen jene "gesünderen" Gewebe solcher randmässigen und unherausgelösten Bestandteile und Einflusse in allem, was gut und edel ist in unserem Leben, weniger eingehend erforscht.

#### *2. Die Frage über den ununterbrochenen Fortbestand unseres Bewusstseins.*

Bei der Erörterung der Frage nach dem Wesen der "Zeit" wurde erkannt, dass "die Gegenwart" gewissermassen "angeseitet" (flankiert) ist von der "Vergangenheit" und von der "Zukunft". Wir haben es nun hier besonders mit der Vergangenheit zu tun.

Was wir auf diese Weise als die Vergangenheit erleben, ist eine Reihe von früheren "Gegenwart" (so viele wie es uns beliebt zu unterscheiden), von denen die meisten gewisse Eigenschaften haben derart, dass übergreifende Gruppen von ihnen in der Rückschau als fortlaufende (kontinuierliche) Vorgänge erkannt werden. Und sie sind für uns mehr als blosse Wiederaufbaugebilde, — sie sind "Erinnerungen" in so fern wie sie Teile sind von weiteren Gebilden, gewisse Arten von Synoräumen von der Art wie sie in Hauptstück III, Abschnitt 8 beschrieben sind.

Von zahllosen von diesen Wandlungsstufen (Phasen) können wir uns erinnern, dass sie Gegenwart von "vollständigem Wachsein" gewesen sind, andere dagegen von "Schlaftrigkeit", andere von "Tagträumen", und wieder andere von "wirklichen (Schlaf-)Traumen". Diese Stufen schließen aber gemeinlich Übergangsstufen ein, und die unterscheiden sich alle nur dem Grade nach, besonders hinsichtlich gewisser grundmassiger synoräumischer Gebilde, die auf verschiedene Unterarten von "Wirklichkeit" Bezug haben. — Es gibt unter uns einige, die wir (besonders beim Älterwerden) verhältnismässig "leichte Schläfer" sind, und deren selbst tieferer Schlaf wenig mehr ist als ein häufig unterbrochenes, traumerfülltes Schlummern. Und in solchen Fällen kann man kaum umhin zu glauben, dass das Bewusstsein, trotz all seinen Schwankungen, schon jahrelang ein eigentlich un-unterbrochenes gewesen ist.

Aber es sind in der umfassenderen Reihe auch (besonders in der Jugend und bei voller Gesundheit) zahlreiche "gewesene Gegen-

## *Grundfragen der Philosophie*

warten" (in der Rückschau), von denen wir uns gar keines Inhaltes "erinnern" können, so dass wir sie "Zeitstrecken vollständiger Bewusstlosigkeit" nennen (traumloser Schlaf, Zeitstrecken nach Unglücksfallen oder nach Einnehmung von Betaubungsmitteln). Jedoch in manchen solchen Fällen können wir von Anderen belehrt werden, dass wir während solcher Zeitstrecken allerlei zusammenhängende Wortlaute geaussert oder allerlei geschickte Handlungen (Schlafwandeln, usw.) ausgeführt haben. Derartiges gibt uns wenigstens indirekte Gründe für den Glauben, dass wir selbst während solcher Zeitstrecken "bewusst" gewesen sind

Ohne auf die Sache weiter in Einzelheiten einzugehen, scheint also wenigstens einige Berechtigung da zu sein für die Ansicht, dass alle Zeitstrecken selbst von solcher "Bewusstlosigkeit" doch eigentlich eine Art von Bewusstsein, eine Art von Traumbewusstsein, lustvoll oder unlustvoll, gewesen sind, — nur dass man sich, beim späteren Wiederwaschsein, weder des Inhaltes des "Traumes", noch überhaupt des "Getraumthabens", erinnern kann.

Und in so fern wie dem so ist, darf man wohl mit einiger Berechtigung glauben, dass unser "Leben", trotz allen schwankenden Zwischenstufen, doch im Ganzen ein ununterbrochenes "bewusstes" Leben ist von der Geburt bis zum "Tode".

### *3. "Zuerst" Unterschiedlosigkeit*

Wir haben in einem fruheren Hauptstück gesehen, dass "das, was in dem jetzigen Augenblick da *ist*", in dem drauffolgenden Augenblick in einer Hinsicht weniger vielteilig sein kann als "das, was in dem vorhergehenden Augenblick da *war*". Denn "das, was nun im Augenblick eins da *ist*", kann im Augenblick zwei nur ein Teil sein von "dem, was im Augenblick eins da *war*" (d h., "das, was nun im Augenblick zwei in der Vergangenheit da *ist*"), in so fern wie dieses "das, was nun im Augenblick zwei in der Vergangenheit da *ist*" ein "Ich" und "meine Wörter" sowohl wie "den Gegenstand, auf den im Augenblick eins ich durch meine Wörter hinzwies", einschliessen würde. — Aber natürlich es kann trotzdem "das, was nun im Augenblick zwei da *ist*" reichhaltiger sein, als "der Gegenstand, auf den im Augenblick eins hingewiesen wurde", wie er nun (im Augenblick zwei) "in der Vergangenheit da *ist*". Also in dieser Hinsicht zum mindesten kann zwischen Augenblick eins und Augenblick zwei eine reichere Unterscheidung stattgefunden haben.

Ich kann mir vorstellen (als in der Vergangenheit) einen "auf hingewiesenen Gegenstand" (oder sogar einen "nur erkannten Gegenstand") im "ersten" Augenblick "meines Lebens", und ich kann mir diesen sogar vorstellen als "völlig in sich unterschiedlos" (undifferenziert). Und ich erkenne natürlich mit Berechtigung, dass von der einen bis zur anderen der drauffolgenden Stufen im Allgemeinen eine zunehmende Unterschiedlichkeit stattgefunden hat, bis zu der gegenwärtigen verhältnismässig verwickelten Gesamtheit.

## *Einige letzte Fragen*

### *4. Die "erste Ursache".*

Die Frage: "Was war die *Ursache* der ursprünglichen Unterscheidung" ist in Wirklichkeit ohne Sinn.

Denn, wie wir in einem früheren Hauptstück gesehen haben; eine Ursache ist eine solche nicht "an sich", sondern nur in Beziehung zu einer Wirkung, und ist selbst nur ein Teil eines Gebildes, das in sich schon eine verhältnismässig reiche Unterschiedlichkeit darbietet. Eine Sache kann keine "Ursache" sein ausser als ein Teil von einer schon unterschiedlichten Gesamtheit.

Vielleicht könnte der wesentliche Punkt auf eine andere Weise klar gemacht werden. Eine "Ursache" ist niemals ein ruhendes Ding. Es ist immer ein Ding, das in eine schon daseiende Gruppe von Dingen (zum mindesten ein schon daseiendes Ding) neu erscheint (oder neu hinzukommt). Es ist zum Beispiel nicht ein "stillstehender Funken", der eine Explosion erzeugt, sondern ein Funken der (sagen wir) in ein Pulverfass *hineinfällt*. Irgend ein "Werden überhaupt" (irgend eine "Unterschiedlichkeit überhaupt") ist ein Teil von dem "eine Ursache werden". Folglich ist die Frage: "Was ist die Ursache der allerersten Unterschiedlichkeit selbst?", gleichbedeutend mit der Frage (oder begreift in sich ein die Frage) "Welche Unterschiedlichkeit fand statt, bevor eine Unterschiedlichkeit überhaupt statt fand?". — Kurz, die Frage ist in sich selbst wiedersprechend, — wie so manch andere, die den Philosophen von alters her zu denken gegeben haben.

### *5. Mein sichentwickelndes Weltall*

Es sollte offenbar sein, dass was immer zum unterschiedenen Dasein in "meinem Bewusstsein" oder "meinem Weltall" kommt, eine Unterscheidung "von innen heraus" sein muss und unmöglich eine "von draussen herein" sein kann. Alles Werden von "Tatsachen" oder "Erkennung" ist also ein "Sich-entfalten", ist (konnte man sagen) ein "klar herausgelöstwerden" von etwas, das bisher "unherausgelöst" war, oder, wenn man es vorzieht etwas, das "anlaageartig" da war.

### *6. Unterscheidung und Vereinigung.*

Es sollte ebenfalls offenbar sein, dass alle Unterscheidung auch gleichzeitig eine Verbindung, eine Verknupfung ist, — eine Verbindung durch "die Beziehung des Unterschiedes" zum aller mindesten, — und somit und dadurch also eine Vereinigung. Zunehmende Unterschiedlichkeit ist also zugleich zunehmende "Verganzheitlichung", — und wenn die Verganzheitlichung weniger vollständig ist, so liegt die Schuld daran, dass zu wenige "Verbindungen" (also zugleich zu wenige Unterscheidungen) zustandegekommen (erkannt) worden sind.

### *7. Wenn einmal unterschiedlicht, dann fortdauernde Möglichkeit des "erinnert werden".*

Insofern wie "mein Weltall" "mein Bewusstsein" ist, haben wir direkte Beweise und auch indirekte Beweise (z.B. durch Äusserungen

während Fieberkrankheiten oder Zustände der Hypnose), dass nicht unhäufig scheinbar "langst vergessene" Erlebnisse wieder "erinnert" werden können. Also scheint es nicht all zu gewagt zu glauben, dass in meinem Bewusstsein, in meinem Weltall, nichts, sei es noch so unbedeutend, vollständig "vergeht", — wenigstens von "meiner Geburt" an bis zu "meinem Tod" (um nicht hierüber hinaus zu denken). Kurz. in einem jeden Augenblick schliesst "mein Bewusstsein" oder "mein Weltall" alles ein, was es bis jetzt überhaupt eingeschlossen hat, indem es von Zeit zu Zeit mehr "klar herausgelöst (explizit)" wird und darauf wieder zum "Unherausgelöstsein" (bis zur äussersten Grenze) zurückfällt. — Aber es müssen hierbei ein jedes "nun" und ein jedes "schliesst ein" (oder ein jedes "ist nun eingeschlossen") so verstanden werden, wie es uns (bei unserer früheren Zergliederung) als richtig erschienen ist.

#### *8. Unsterblichkeit.*

Das Wort "Unsterblichkeit" soll hier in seinem gebräuchlicheren Sinn von zeitlicher Fortdauer des Lebens nach dem Tode verstanden werden.

Wir haben gesehen, dass, auf was immer auch der Ausdruck "meine Seele" oder "mein Geist" sich beziehen mag, dies doch entweder wesenseins (identisch) sein muss mit "meinem Bewusstsein" (im weiteren Sinn, einschliesslich jenes Teils, das manchmal "mein unbewusstes geistiges Leben" genannt wird), oder sonst mit nur einem Teil meines bewussten Lebens. In beiden Fällen ist die Frage nach der Unsterblichkeit der "Seele", wenigstens "meiner" Seele, also, was mich selbst anbelangt, die Frage nach der Unsterblichkeit oder der unbestimmt weit verlangerten zeitlichen Fortdauer meines Bewusstseins oder meines bewussten Lebens.

Die Frage konnte in Zusammenhang mit "meinem Körper" betrachtet werden, und dann etwa so gesetzt werden: Habe ich Grund zu glauben, dass, wenn mein Körper vergehen sollte, mein Bewusstsein fortdauern würde? — Hier ist es wiederum offensichtlich, dass (wenn unsere frühere Zergliederung gültig ist) "mein Körper" nur ein Teil meines Bewusstseins ist. Und dem ist so, ob auch mein Körper etwas sinnlich Wahrgenommenes oder etwas ganz und gar nur Vorgestelltes ist, oder anderseits als Teil meines Ichbewusstseins "gefühlt" wird. In jedem Fall ist mein Körper ein Teil meines Bewusstseins als Ganzes, und die Frage gestaltet sich also zu: Wenn dieser besondere Teil meines Bewusstseins sich in jener Weise verändert, die wir Krankheit nennen, wird dann der übrige Teil meines Bewusstseins in jener Weise fortdauern, die wir "im Allgemeinen gesund" (normal) nennen? Leider habe ich im Lauf meines Lebens nur allzu deutlich erkennen müssen, dass selbst geringes körperliches Unwohlsein oft ziemlich bedeutend den übrigen Teil meines Bewusstseins beeinflussen kann, und dass ernstere Krankheiten zumeist eine Vermehrung von Schmerz und eine "Abstumpfung" und "Verarmung" des übrigen Teils meines Bewusstseins

### *Einige letzte Fragen*

verursachen (obwohl ich dies erst dann habe eigentlich besonders erkennen können, wenn ich mich später mehr oder weniger von der Krankheit erholt habe). Eigentlich habe ich also Grund genug zu glauben, dass, insofern mein Körper zunehmend kränker wird, mein Bewusstsein als Ganzes sich zunehmend verändern wird in der Richtung von "überflüssendem" Schmerz und allgemeiner "Verringerung, (wenigstens Verschwimmung, ineinander aufgehen, oder Verblüssung der sonst klar herausgelösten Bestandteile) und zuletzt (aber auch zu gleicher Zeit, der Schmerz) "zu sein aufhören" wird. Obwohl ich auch hier wiederum sagen muss *Wenn* ich später wieder "bewusst" werden sollte, dann *würde* ich erkennen, dass eine solche Zunahme von "körperlichem Kranksein" zuletzt — was jene Zeitstrecke anbelangt — zu einem Aufhören meines damaligen Schmerzes aber auch meines Bewusstseins als Ganzes geführt hatte!

Andrerseits habe ich in meinem Leben Zeitstrecken von "vollständiger Bewusstlosigkeit" gehabt und bin später wieder zu Bewusstsein gekommen. (Wenigstens *als* ich später bewusst war, habe ich manchmal "gedacht", dass ich während einer unmittelbar vorangegangenen Zeitstrecke "unbewusst" gewesen war). Es ist natürlich möglich, wenn nicht sogar wahrscheinlich, dass, wie in den Fällen von behauptetem "traumlosem Schlaf", worauf ich weiter oben kurz hingewiesen habe, die "Zeitstrecke des Unbewusstseins" eigentlich vielmehr eine Zeitstrecke von mehr oder weniger "andersartigem Bewusstsein" war. Jedenfalls ist es zum mindesten "möglich", dass die teilweise oder ganzliche "Aufhorung des Bewusstseins", (wenn ich das als "meinen Tod" verstehen soll) nach Allem doch noch von einem "Wiedererwachen" gefolgt sein kann. (Wiederum aber muss ich hier sagen: *Wenn* ich später wieder "bewusst" sein sollte, dann *würde* ich erkennen, dass zwischen meinem früheren Bewusst-Sein und meinem gegenwärtigen Bewusst-Sein, eine Zeitstrecke des "Unbewusst-Seins" war, — Aber, wenn meine früheren Gedankengänge stichhaltig waren, dann wird selbst dieses "Unbewusst-Sein" "wahrscheinlich" doch nur eine Art von Schläfrigkeit oder Traumbewusst-Sein oder vielleicht "Andersbewusst-Sein" "gewesen sein" — Kurz, insofern ich mein eigenes Bewusstseinsleben betrachte, habe ich zum mindesten ebensoviel, oder ebenso wenig, "Berechtigung" (Ähnlichkeitssgrundung) an ein Wiedererwachen oder Fortdauern zu "glauben" als nicht. — Jedoch was in einem solchen Leben nach dem "Tode" oder "Todesschlaf" da sein würde in Art von klaren Erinnerungen usw, — das sind natürlich weitere Fragen.

Nun aber mit bezug auf Menschen andere als ich selbst, da liegt die Sache ganz und gar anders.

Denn, was die Körper anderer Menschen anbelangt, so habe ich allen Grund zu glauben, (zu "wissen"), dass sie mit der Zeit sich "auflösen" und als Einheiten "vergehen" werden.

Andrerseits: das Bewusstsein des Anderen ist ebenfalls nur ein Teil meines eigenen Bewusstseins (in der Hauptsache sogar nur ein

## *Grundfragen der Philosophie*

Teil des Vorstellungsteils meines Bewusstseins), — nur ein Teil meines Bewusstseins, das ich, als Selbstzweck oder Mittel zu einem weiteren Zweck, von dem übrigen Teil „abgegrenzt“ habe. Zumeist erlebe ich sein Bewusstsein (oder denke es mir, oder stelle es mir vor) in enger Beziehung zu „seinem Körper“, entweder sinnlich wahrgenommen oder nur vorgestellt, aber in jedem Falle beeinflusst dies nicht die Tatsache, dass „sein Bewusstsein“ nur ein Teil ist von meinem Bewusstsein.

„Sein Bewusstsein“ ist also nicht unsterblich, wenn mein eigenes es nicht ist.

Andererseits, auch wenn mein eigenes unsterblich ist, so folgt doch noch nicht, dass sein Bewusstsein (als Teil meines Bewusstseins) weiter fortfahren wird da zu sein, — es sei denn, dass es als „Erinnerung“ (sei es in nicht klar oder in klar herausgelöster Form) mit mir weiterlebt

Aber es ist noch etwas anderes zu bedenken. Der Gedanke, dass ich selbst mit Anderen vielleicht doch noch weiter leben könnte, hat Wert für mich („mich“ hier wieder im allgemeinen Sinne), nicht nur als ein Teil eines vernunftmässigen Schlusses mit bezug auf Wahrscheinlichkeit oder Gewissheit, sondern auch als Mittel zu gegenständlichen und ich-seitlichen Folgen während meines gegenwärtigen Lebens, selbst wenn auch nicht darüber hinaus. — Wir wissen ja schliesslich zu keiner Zeit mit vollständiger Sicherheit, ob wir noch morgen am Leben sein werden, und doch handeln wir „als ob“ wir es sein werden, und finden hierdurch mehr Lebensreichtum und Glückseligkeit für uns selbst wie auch für Andere. Und wir wurden diese „Lebensweise als ob“ auch befriedigender finden, selbst wenn wir in der nahen Zukunft einen unentrinnbaren Tod zu erwarten hatten, — was schon zahllose mutige Menschen vor uns erkannt haben. Und ebenso ist der Gedanke an unser Fortleben und unsere Wiedervereinigung mit denen, die uns lieb waren, und vielleicht die Begegnung mit einem höheren Wesen, auch abgesehen von allem anderen, uns „hilfreicher“ als das Gegen teil sein würde, wenigstens so lange wie unser hiesiges Leben überhaupt wahret, zur Erlangung und Bewahrung des möglichen Lebensinhaltes für uns selbst und für Andere. — Das ist kein „Selbstbetrug“. Im Gegenteil es ist „Selbsterkennung“, — im Sinn von Erkennung und Befolgung eines Grundgesetzes unseres Daseins, unseres Weltalls

### *9. Guter und Werte und höhere und höchste Lebensführungen.*

„Mein Leben“ kann in allgemeinster Weise begriffbestimmt (definiert), oder wenigstens beschrieben werden, als: „Der Vorgang ich, eine gegenständliche Sachlage antreffend, dadurch in meinen Gefühlen beeinflusst werdend, und folglicherweise in der Gegenstandsfrage eine Veränderung verursachend.“ Ich kann einen solchen Vorgang, als eine einzelne Einheit, in einem späterem Augenblick als einen triebmässig blinden, oder einen triebmässig vorausschauenden, oder einen willkürlichen gewesen zu sein erkennen. Insofern

### *Einige letzte Fragen*

mein Überlegen sich zum Wählen und somit zum Wollen entwickelt, endet es stets ohne Ausnahme damit, dass ich das wähle, was mir im *Augenblick der Wahl* als im Ganzen das Beste unter den sich mir darbietenden Möglichkeiten erscheint. In einem späteren Augenblick beurteile ich einen solchen einzelnen Willensvorgang selbst als "gut" gewesen, insofern ich, auf Grund der tatsächlich "guten" Folgen auch nun noch meinen Zweck als Ganzes als "gut" gewesen erkenne, — aber eine Willensart oder Willensrichtung im Allgemeinen beurteile ich als "gut" nur insofern ich sie als im Allgemeinen "gute" Folgen habend erkenne. Finde ich dagegen, dass die tatsächlichen Folgen meines Wollens nicht "gut" waren, dann beurteile ich auch meinen früheren Zweck, und auch jenen ganzen Willensvorgang im Ganzen als "nicht gut". — Mein bisheriges Leben als Ganzes beurteile ich in irgend einem gegebenen Augenblick als "gut" gewesen, insofern ich die Gesamtheit meiner Zwecke im grossen Ganzen als soweit "gut" gewesen erkenne

Was ist nun aber ein Etwas, das "gut" ist, — was ist "ein Gut"? — Zunächst muss es etwas sein, das von mir "erkannt" ist, also ein Teil von meinem Nicht-Ich ist, und somit etwas Gegenständliches in meinem Leben, in meinem Weltall, ist.

Aber grade so wie, z.B., eine sinnlich Eigenschaft oder eine vorstellungsmässige Eigenschaft eben sinnlich oder vorstellungsmässig ist, nicht an sich selbst, sondern durch ihre "Einfassung" oder "Umrahmung", ebenso ist auch irgend ein beliebiges Etwas nicht "gut" an sich selbst, sondern erst durch "etwas anderes", zu dem es in irgend einer Beziehung steht. Und was immer dieses "etwas anderes" auch sein mag, so muss es doch notwendigerweise "in meinem gegenwärtigen Gegenstandsbesusstsein" und somit "etwas Gegenständliches" sein. Denn nur "in der Gegenwart von", oder "mit bezug auf", nicht nur den Gegenstand allein, sondern den Gegenstand inmitten seiner besonderen Einfassung, kann ich ein Ding als ein "Gut" erkennen und beschreiben und benennen.

Viel ist schon über dieses bedingende "Etwas Weiteres" geschrieben worden. Es scheint mir aber gewiss, dass dieses bedingende Etwas schliesslich das ist, was wir zunächst immer noch einfach "Lust" (Lustgefühl) nennen können. Wir haben schon früher gesehen, wie wir, durch unsere Handlungen (zu allererst natürlich durch unsere Triebhandlungen) mit nachfolgenden gegenständlichen Folgen und ich-seitigen Lustgefühlen, dazu kommen, bei einer späteren Gelegenheit und geeigneten Anfangssachlagen, uns der vorherigen Reihe zu entsinnen, und für die Zukunft eine ähnliche Reihe als wenigstens annahmemöglich voraussehen. In allem diesen Sich-erinnern und Voraussehen ist die besagte Reihe natürlich gegenständlich. Das will sagen, dass das, was in dem ursprünglichen Geschehen "ich-seitiges (subjektives) Lustgefühl" war, nun "vergegenständlichtes Lustgefühl" geworden ist. Es ist immer noch "ich-seitig (subjektiv)" in Verhältnis zu ihrem "vorigen Gegenstand" oder Grund oder Ursache, aber sie ist gegenständlich (mit dem übrigen

Teil des Gesamtgegenstandes) im Verhältnis zu dem nunmehrigen neuen "Ich".

Insofern nun solch ein Ding, welch immer Art es auch sein mag, in solcher Weise der Grund eines (später vergegenständlichten) Lustgefühls ist (als solcher Grund erkannt wird), ist das Ding ein "Gut". Der Gegenstand an sich ist einfach ein "Gegenstand". Er ist dagegen ein "Gut" und "hat Wert", nur insofern er ursächlich verbunden ist mit "Lust". Dieses Lustgefühl selbst ist der "Wert" des Gegenstandes (in der psychologischen Bedeutung des Wortes). Nicht unhäufig aber wird der Ausdruck "ein Wert" als gleichbedeutend mit "ein Gut" gebraucht. — Ein "Zweck" ist ein Gut, das zur Zeit tatsächlich gewollt wird, — ein gewisser Teil eines tatsächlichen Willensvorganges ist.

Anknüpfend an das, was in einem früheren Abschnitt über "Ursache" gesagt worden ist, mag beachtet werden, dass die Erkennung eines gegebenen Gegenstandes als der Ursache eines Lustgefühls im Ich (letzteres aber als etwas Erkanntes also auch etwas Vergegenständlichtes) das Dasein eines angemessenen vollständigen Synorasmus (von der Art wie früher erklärt) einschliesst.

Es kann der gegebene Gegenstand schon an sich in Beziehung der Wirkung stehen zu einem vorgehenden Etwas als seiner Ursache. Man nehme z B. die Reihe Eine Glocke als eine gegebene Sachlage, der Anschlag eines Kloppels gegen die Glocke, darauf ein Klang. Das Anschlagen des Kloppels gegen die Glocke wird eine "Ursache" durch das Zustandekommen der Einfassung (Umrahmung) in Form eines angemessenen Synorasmus. — Darauf aber bildet sich die weitere Reihe: Eine verhältnismässige Stille als gegebene Sachlage, darauf das Hinzukommen des Erschallens eines Klanges aus der Stille, darauf Lustgefühl im Ich. Und hier nun wieder dieser Klang wird zur "Ursache" des (nun vergegenständlichten) Lustgefühls durch das Zustandekommens der Einfassung (Umrahmung) in Form eines angemessenen (neuen) Synorasmus. (Wie das dann seinerseits *später* zu einem neuen vergegenständlichten Ich in Verbindung gesetzt werden kann, braucht hier nicht weiter nachgegangen zu werden.)

Güter können auf so viele verschiedene Weisen geordnet werden, wie wir es für verschiedene Zwecke nutzlich halten, — sinnliche und vorstellungartige, körperliche und geistige, usw., und ferner positive und negative (inhaltshabende und inhaltlose, letzteres etwas, in dem das Fehlen eines gewissen Inhaltes, gegenüber dem Übel des Vorhandenseins eines gewissen Inhaltes, als "ein Gut" beurteilt wird), und weiter auch sittlich und unsittlich (dazu auch "ausser-sittlich" — "a-moralisch"), weltlich und geistlich, usw. — Ferner kann ein Gut auch ein unmittelbares (direktes, an-sich-werhabendes) sein oder ein mittelbares (indirektes, nicht an-sich-werhabendes, sondern Ursache von etwas Weiterem, oder einer Reihe dieser, wovon das letzte Glied dann das "unmittelbare" Gut ist). Es kann ein Ding aber ein unmittelbares Gut sein und zugleich auch ein

### *Einige letzte Fragen*

mittelbares, auf ein weiteres, unmittelbares Gut hinführendes Gut sein; — usw.

Es kann natürlich auch die Lust (das Lustgefühl) selbst ein Gut sein aber nur insofern sie zur Zeit des Beurteilens ein "Gegenstand" ist und als Grund oder Ursache der draufzufolgenden Lust erkannt wird. In entsprechender Weise kann auch Schmerz ein Übel sein, — dagegen aber auch (oft genug) die Lust ein Übel und der Schmerz ein Gut (Segen).

Die nicht unhäufig anzutreffende Gegnerschaft gegen die "Lusttheorie" mit bezug auf Willensvorgang und Wertlehre beruht wohl zumeist auf etwas Bedenkliches in der einen der mehrfachen Bedeutungen des Wortes "Lust". Denn man ist wohl etwas geneigt beim Hören dieses Ausdrucks an "fleischliche" oder "sinnliche" Lust oder an "Wollust" zu denken. Man spricht aber doch auch von "Lust" (Lustgefühl) in Verbindung mit künstlerischen, wissenschaftlichen, sittlichen und religiösen Dingen. Es mag vielleicht vorzuziehen sein, Ausdrücke wie Befriedigung, oder Freude oder Angenehmheit, oder Glückseligkeit, oder manchmal auch Interesse oder dergleichen zu gebrauchen. Jedoch so sehr auch in den verschiedenen Fallen, die Dinge, auf die sich diese Ausdrücke beziehen, sich in dieser oder jener Hinsicht von einander unterscheiden, so scheint doch der "wesentliche" Bestandteil (der in dem Ich-Bewusstsein) in allen Fallen genau dasselbe zu sein, — nämlich was z.B. Laird etwas bildlich als "eine Art von Susseit" bezeichnet hat. Und so scheint es am zweckmassigsten dieses Etwas eben immer noch einfach "Lust" oder "Lustgefühl" zu nennen.

Es sei übrigens noch darauf hingewiesen, dass, obwohl solches "Lustgefühl" die "endgültige Folge" in einem jeden "Pulsschlag" oder Einheit von Überlegungs- und Entscheidungsvorgang ist, so ist es doch die unmittelbar vorhergehende "gegenständliche" Folge, die als die "Grundlage" der Lust erkannt wird, und die während der Überlegung im Mittelpunkt behalten werden muss — schon um der Erkenntnis der wahrscheinlich zu folgenden Lust selber willen. Und wir dürfen also selbst in einer solchen theoretischen Zergliederung die gangliche Ausdrucksweise beibehalten, wodurch die besagte Grundlage (der grundlagige Gegenstand) — nicht die endgültige Lust — als "meinen Zweck" bezeichnet wird. Kurz, die hier befürwortete Ansicht ist nicht "Hedonismus". Freilich kann auch die Lust ein "Zweck" sein, — aber nur insofern sie nun selbst als die "Grundlage" einer noch weiteren als ichlich gedachte Lust angesehen wird. Und ich kann natürlich erkennen, dass gewisse Lusterlebnisse von "Übel" sind, indem die endgültige Folge die Unlust ist.

Aber nicht nur ihrer Art nach sondern auch ihrem Wert nach können unsere Güter geordnet werden. Sie können als von geringerer oder von grosserer Gute, oder von niedrigerer oder von höherer Werthöhe erkannt werden. — Wie aber können Guter gegen einander "abgemessen" werden? Es soll hier befürwortet werden,

## Grundfragen der Philosophie

dass Güter als solche mit einander verglichen und gegen einander abgemessen werden können — mit bezug auf die *Menge* des Lustgefühls, von dem sie der Grund oder die Ursache sind

Wie aber ein Lustgefühl gegen ein anderes mit bezug auf Menge oder Grossenmass verglichen werden kann, ist allerdings eine schwierige, aber nicht, deutet mich, eine unlosbare Frage. Denn Lustgefühle sind mit bezug sowohl auf Zeitdauer wie auch auf Lebhaftigkeit (Intensität) zu vergleichen (Sie sind auch mit bezug auf Reinheit oder Freiheit von Beimischung von Unlustgefühl zu vergleichen, aber dies tragt streng genommen natürlich nicht zur Antwort auf die Frage nach der Mengenmessung der Lust bei). Es ist natürlich nicht möglich, die Eigenschaft Zeitdauer mit der Eigenschaft Lebhaftigkeit gewissermassen zu vervielfältigen und etwa zu sagen: grosse Lebhaftigkeit mal kurze Zeitdauer gleicht geringe Lebhaftigkeit mal lange Zeitdauer. Anderseits aber scheint es mir doch nicht ganz unsinnig, dafürzuhalten, dass eine kurzdauernde aber lebhafte Lust einer langandauernden aber schwachen Lust in irgend einem Sinne der Menge nach gleich zu sein beurteilt werden kann. — Und ich glaube, dass wir in Tatsächlichkeit (während unseres Vergleichens beim Überlegen und Entscheiden) gewöhnlich nicht mit zwei veränderlichen Grossen arbeiten, sondern nur mit einer einzigen, nämlich mit der der Lebhaftigkeit, indem die Zeitdauer für beide Richtungen als gleich gesetzt wird. Mit anderen Worten: Wenn wir verschiedene Handlungsmöglichkeiten verglichen (was schliesslich mehr oder weniger unmittelbar mit jeder Gutervergleichung verbunden ist), dann haben wir die Neigung, ohne uns hierüber notwendigerweise sehr im Klaren zu sein, die Folgen in jeder der Wahlrichtungen bis zum Ende einer *gleichen* Zeitstrecke zu betrachten. Und ein kurzdauerndes lebhaftes Lustgefühl konnte dann wohl ganz gut als "so viel Lust" (sozusagen auf einem Ende aufgehäuft) angesehen werden (wobei der übrige Teil der Zeitstrecke "neutral" ist), während dieses schwache aber andauernde Lustgefühl als "so viel Lustgefühl" über eine gleiche Zeitstrecke gewissermassen ausgebretet ist. Und dieses "so viel Lustgefühl" in der einen Richtung konnte dann, deutet mich, ganz gut mit dem "so viel Lustgefühl" in der anderen Richtung verglichen werden. — Wie dem allen aber auch sei, jedenfalls scheint es sicher genug, dass wir in Tatsächlichkeit Lustgefühl der Menge nach vergleichen, — sei die Erklärung des Vorganges wie sie wolle (Vgl. Ausdrücke wie: erfreulicher, angenehmer, beglückender, usw., wie auch: Es gewährt mir *grossere* Freude, Ich habe *mehr* Freude an, usw.) — Wir haben es hier ubrigens nur mit der Vergleichung des Lustbestandteils zu tun. Zumeist ist aber der Lustbestandteil in unserem Beurteilen so eng vermischt mit den "eigentlich gegenständlichen" Eigenschaften, dass es nicht leicht ist die beiden Bestandteile auseinander zu erkennen. — Es sei ubrigens hinzugesetzt, dass wir anstatt von "grosserer Lust auch, je nach Umständen, von "geringerer Unlust" reden können.

### *Einige letzte Fragen*

Ein weiterer Punkt der betont werden mag, ist, dass das Lustgefühl, das mit einem Gegenstand verknüpft (assoziiert) ist, einerseits als Folge unserer persönlichen Erfahrung sein kann, andererseits aber auch mehr mittelbar, so zu sagen aus zweiter Hand, durch Belehrung von Seiten anderer Menschen.

Unsere Bewertung unserer Guter schwankt fortwährend — oft in sehr hohem Masse — je nach den Umständen. Wenn wir sie aber, so weit wie möglich, in ihrer Gesamtheit betrachten, dann erkennen wir eine Art von Durchschnittsbewertung, die unsere selbsteigenste "Wertstaffel" oder "Stufenleiter von Werten" bildet, und die wahrscheinlich das Allersondereigenschaftlichste (das Allercharakteristischste) unseres Lebensstils, unserer Persönlichkeit, unseres "Uns", ist.

In unserem Leben, und in der Menschheit im Allgemeinen, sind da, so glaube ich erkennen zu können, drei hauptsächliche Hohenstufen, oder wenigstens im Grossen und Ganzen eine Neigung nach drei hauptsächlichen Hohenstufen, in der "Stufenleiter der Werte" zu erkennen, — d h., sind durch gedankliche Zergliederung zu erkennen, obwohl sie im eigentlichen Leben in ausserst verschiedener Weise vermischt sind.

Die erste (und unterste) Stufe hat in sich nichts von Rücksichtnahme auf das Wohlergehen oder Übelergehen Anderer. Sie hat zwei Unterstufen Nutzlichkeitswerte und Bildungswerte. Unter Nutzlichkeitswerte sind hier zu verstehen die, die die mehr unmittelbar lebensnotwendigen oder körperlichen Bedürfnisse unseres Lebens befriedigen, — Nahrung, Unterkunft, usw., von den einfachsten bis zu den höchsten verfügbaren Arten. Unter Bildungswerte sind besonders gemeint die der Erkenntnis (Wissen um seiner selbst willen) und der Schonheit (Dichtung, Musik, usw.), doch auch Geschicklichkeit, die um ihrer selbst willen gewertet werden.

Die zweite Hohenstufe ist die sittliche oder ethische. Unter sittliches oder ethisches Gut (Wert) ist hier zu verstehen das Wohlergehen Anderer, zuletzt besonders das Lustgefühl (Glücklichkeitsgefühl) Anderer, insofern dies für uns ein "Gut" (Wert) ist, — und man kann vielleicht hinzusetzen besonders insofern es als wirkliches oder mögliches Ziel in unserem eigenen Willensleben angesehen wird. Innerhalb dieser Stufe können wir wiederum drei Unterstufen erkennen — aber auf diesen Punkt werden wir ein wenig später zurückkommen.

Die dritte Stufe mag die philosophische-religiöse genannt werden, und sie besteht aus dem, was wir mit dem nichtverbindlichen Ausdruck "letztes oder höchstes Etwas" bezeichnen können, insofern dies in unserem Leben als das höchste Gut erkannt wird. Solch ein "höchstes Etwas" wird zweifellos zumeist als eine Art höchstes geistiges Wesen vorgestellt, aber es mag natürlich auch anders gedacht werden.

Diese drei Stufen in unserer Wertstufenleiter bestimmen die Art der oben erwähnten drei Unterstufen innerhalb unserer sittlichen

### *Grundfragen der Philosophie*

oder ethischen Werte. Denn grade wie wir Nutzlichkeitsgegenstände als gut erkennen können, jedoch (sobald wie unsere unmittelbaren körperlichen Bedürfnisse befriedigt sind) unsere Bildungsgegenstände als von hoherem Wert, und wiederum darüber hinaus die sittlichen Dinge noch hoher, und schliesslich das "letzte Etwas" als das höchsten von allen, — ebenso müssen wir glauben, dass Entsprechendes auch für andere Leute gilt. Und folglich müssen wir auch erkennen, dass, Welch immer Freude wir erleben, indem wir in Anderen jene Art von Freude fordern, die auf (von ihnen als solche erkannt) "Nutzlichkeitssachen" beruht, so finden wir doch "höhere" Freude, indem wir in Anderen jene Art von Freude fordern, die auf Bildungssachen beruhen, und noch "höhere", die auf die Freude beruht, die der Andere erlebt, dadurch dass er seinerseits bewusst das Wohlergehen von noch Anderen fördert, — und, am höchsten von allen, die auf seine Freude seines Erlebnisses der Güte des "letzten Etwas" beruht.

Wir haben somit die Neigung, unsere Lebensführung als hoher und hochstwertig zu erachten, insofern wie wir dazu neigen, Bildungswerte als vorherrschend über bloss Nutzlichkeitswerte zu halten, sittliche über beide dieser, und endlich philosophisch religiöse über alle. Es ist die Vorherrschaft der einen oder der anderen Wertstufe, die gemeint zu sein pflegt unter Ausdrücken wie "materialistisch gesinnt", oder anderseits "gebildet", oder "menschengemäß" oder "gottesfurchtig", usw.

Die Erkennung und die Wertschätzung der Werte der höheren Stufen zerstört nicht notwendigerweise das Werthalten anderer Dinge, aber es verändert ihre Stelle innerhalb der Gesamtheit der Werte. Es findet eine "Umwertung der Werte" statt, aber das Leben wird nicht armer, sondern reicher.

Dass wir etwas als einen "Endzweck" (Ziel, Absicht) haben, ist natürlich mehr als dass wir es nur erkenntnismässig als ein "Gut" haben. Als "Endzweck" muss das Gut (als etwas Vorgestelltes) ein Teil des lebendigen Willensvorganges sein, und in diesem Vorgang ist der eigentliche "Kraftbestandteil" (wie bei nachträglicher Selbstbeobachtung erkannt werden kann) das Gefühl. — Und beim "Guten Willen" ist das die "Liebe", — schon in den unteren Stufen Liebe zu materiellen Dingen, und weiter hinauf Liebe zu Erkenntnis, Schonheit, und noch weiter hinauf Menschenliebe und Gottesliebe.

Mit Bezug auf unsere sittliche Beurteilung *anderer Leute* mag es hier genügen zu sagen, dass sie auf eine Art von Vergleich (Kompromiss) beruht (verschieden je nach Umständen) zwischen, erstens, unserem Urteil über die körperlichen und besonders die weiteren geistigen Folgen der körperlichen Handlungen des Handelnden mit Bezug auf noch andere Leute, und, zweitens, unserem Urteil über des Handelnden bewusstes Wollen, auf Grund seines Endzweckes, besonders seines Beweggrundes. Dazu kommt auch noch die Berücksichtigung der einmaligen (diesmaligen) und der normalen Folgen. Mit Bezug auf die Endzwecke und Folgen kommen auch die

### *Einige letzte Fragen*

drei Stufenhöhen von Werten in Betracht, worauf entsprechende Unterschiede in unserer Beurteilung.

#### 10. "Gott".

Dir uralte Frage: "Gibt es einen Gott?" schliesst direkt oder indirekt eigentlich drei Fragen in sich ein, nämlich. Was ist das für ein Etwas, auf das wir den Namen "Gott" anwenden?", "Gibt es (existiert) wirklich Gott in diesem Sinne?", und "Erzeugt Gott (so verstanden) irgendwelche wertvolle Wirkungen?".

(1.) Zuerst also: Was ist das für ein Etwas, auf das den Namen Gott anwenden? — Die Antwort ist natürlich, dass die "Dinge", die zu verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Menschen "Gott" (oder desgleichen in den verschiedenen Sprachen) genannt worden sind, zahllos in ihrer Verschiedenheit gewesen sind. Und in der Tat ist es ja schliesslich bei einem jeden einzelnen Menschen etwas mehr oder weniger anderes, und es verändert sich auch noch bei einem jeden (wie es da ist oder erlebt wird) während seines ganzen Lebens, — manchmal vielleicht verhältnismässig wenig, in manchen Fällen aber in sehr gründlicher Weise, sowohl was die allgemeinen Eigenschaften und was die einzelnen besonderen Merkmale anbetrifft.

Es ist allerdings möglich eine Anzahl von Haupttypen zu unterscheiden, jedoch wird es für unsere gegenwärtigen Zwecke genügen, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf jenes eine als "Gott" bezeichnete Etwas beschränken, das in seiner allgemeinen Art eine (höchste) "Personlichkeit", und wesentlich ein (höchstes) "Bewusstsein" ist.

Ein solches "höchstes Bewusstsein", wie jedes andere Bewusstsein, als ein Etwas, das "innerhalb" oder "als ein Teil" unseres eigenen Bewusstseins (Weltalls) da ist, kann nun einerseits innerhalb oder als Gegenstandsbewusstseins (oder unseres gegenständlichen Weltalls), oder anderseits teilweise ein Teil unseres Gegenstandsbewusstseins und anderenteils ein Teil unseres Ich-bewusstseins (Ichteil unseres Weltalls) sein (welches letztere allerdings erst in einem "späteren Augenblick" "erkannt" werden kann).

Im ersten Fall können wir sagen, wir "stellen uns Gott vor", oder wir "erkennen Gott", im anderen Fall, wir "erleben" oder vielmehr wir "in-erleben" Gott. ("Ich lebe aber, doch nun nicht ich, sondern (Gott) lebet in mir", — wobei wohl angenommen werden kann, dass das "in mir" bedeuten soll nicht "(nur) in meinem Ichbewusstsein" sondern "in meinem (ganzen) Bewusstsein oder bewussten Leben".)

In jedem Falle, wiederum, gibt es immer noch zahllose Unterschiede mit bezug auf Zusätze und Einzelunterschiede. So können wir solch ein Bewusstsein entweder rein an sich, oder in Verbindung mit etwas von Art eines "Körpers" erleben, und hier wiederum, etwas sinnlich Wahrgenommenes (heiliger Stein, oder Baum, oder Berg, oder das ganze wahrgenommene Weltall, oder anderseits ein Bild oder Bildsäule, usw.), oder etwas Vorgestelltes (und hier, besonders auf höhere Stufen, zumeist etwas der menschlichen

### *Grundfragen der Philosophie*

Form Ähnliches, nicht unhäufig aber auch in ganz unbestimmter Form). Und was die "Einzelunterschiede" anbelangt, so können wir Gott als Bewusstsein entweder in verhältnismässig wenig unterschiedlicher (differenzierter) Weise erleben, oder in all der Tiefe und Höhe, die die innigsten Erlebnisse der grossen Glaubensführer durch die Jahrhunderte — und unsere eigene Befähigung — uns möglich gemacht haben. Goethes Wort umandernd könnten wir sagen: "Gott ist mir, so wie ich ihn erleben kann".

Wir können "Gott" aber auch erleben als etwas Allumfassendes. ("Denn in Ihm leben und weben wir und haben unser Dasein".) — Es ist zu beachten, dass in den beiden oben angeführten Bibelsprüchen ("Ich lebe . . ." und "Denn in Ihm . . .") das Wort "ich" oder "wir" in verschiedenen Sinnen verstanden werden kann. In beiden Fällen haben wir das Erlebnis eines "In-erlebens" des einen Bewusstseins in einem einschliessenderen. Aber in dem ersten Falle ist es das einschliessende Bewusstsein, das als "ich" (oder "mein Bewusstsein") erlebt wird, und es ist das eingeschlossene ("in mir"), das als "Gott" (hier "Christus") erlebt wird. In dem anderen Falle dagegen wird das eingeschlossene als "ich" (oder "mein Bewusstsein") erlebt, und das umfassende als "Gott" (als grenzenlos, und unendliche Möglichkeiten ahnungsvoll oder andeutend enthaltend). — In beiden Fällen ist das, was wir hier vielleicht das "Grossenverhältnis" der beiden zu einander nennen könnten, außerst veränderlich.

Es scheint wesentliche Eigenart des mystischen Erlebens zu sein, dass "wir" (unser Bewusstsein) sich zu "Gott" (das Gott-bewusstsein) ausweitet, oder (wie der Vorgang ebenfalls beschrieben werden kann) dass Gott (das Gottbewusstsein) uns (unser Bewusstsein) in sich aufgehen lässt.

Das mehr und mehr "un-unterschiedlicht werden" des Ganzen (was als solches allerdings erst später, beim Wieder-da-sein des — wenn man so sagen darf — "normalen" Zustandes, "erkannt" werden kann) ist eine weitere Sondereigenheitlichkeit des mystischen Erlebnisses, und eine noch weitere ist (den Aussagen der Mystiker nach) die der fast vollständigen Vorherrschaft der "Seligkeit".

(2.) Die Antwort auf die zweite Frage "Gibt es (existiert) wirklich dieses Etwas, das Gott "ist?" hängt offenbar davon ab, in welchem einen der verschiedenen Sinne die Ausdrücke "da sein" oder "wirklich existieren" in den verschiedenen Fällen zu verstehen sind.

Insofern wir unter "Gott" ein vorgestelltes (gedachtes) Bewusstsein meinen, ist es offenbar, dass es "in unserem Gegenstandsbewusstsein" oder "in unserem gegenständlichen Weltall" "da ist" oder "existiert", wenn wir es uns vorstellen (denken), dagegen aber einfach "nicht da ist" oder "nicht existiert" (wie wir allerdings erst in einem späteren Augenblick erkennen können), wenn wir es uns *nicht* vorstellen (wie wir in einem späteren Augenblick erkennen). Dass wir sagen: "Er ist aber wirklich da, ob wir ihn uns vorstellen oder nicht", ist nur möglich, wenn wir uns nicht klar gemacht haben, was "wirklich da sein" wirklich bedeutet.

### *Einige letzte Fragen*

Andrerseits, wenn wir unter "Gott" ein "in-erlebtes" Bewusstsein (in einem *späteren* Augenblick "vorgestellt" oder "erkannt") meinen, dann werden wir erkennen, dass das, was also in-erlebt wird, in seinen verschiedenen Teilen, in *all* den verschiedenen Wortbedeutungen in denen "unser eigenes Bewusstsein" während derselben Zeit "da ist" oder "existiert", — nämlich in allen vier Weisen, die wir oben unterschieden haben. Und wiederum können wir sagen (unsinnig wie es sich auch anhören mag). "Gott" in diesem Sinne existiert, wenn er existiert, — und existiert nicht, wenn er nicht existiert.

(3.) Die dritte Frage aber ist die in Wirklichkeit wesentlich wichtigste, nämlich. Ist Gott, so vorgestellt oder in-erlebt (oder zusammenfassend ausgedrückt: so "erlebt") eine Ursache (ein Erzeuger, ein Erschaffer) von Wirkungen und besonders von "Gütern" (Werten) in unserem Leben (hier als "in diesem unseren Leben" verstanden) oder in unserem Weltall?

Zunächst mag bemerkt werden, dass "Gott" in dem hier gemeinten Sinn d.h. als etwas von uns Vorgestelltes oder In-erlebtes (oder zusammenfassend: etwas "Erlebtes"), etwas ist, das wir, wie wir sagen können, uns selbst "machen", — oder wenigstens, das wir als Mitwirkende machen — indem wir es sind, die, in Gegenwart von gegenständlichen Dingen und Sachlagen in der Gesamtheit der gegenständlichen Welt, dadurch, dass wir mehr oder weniger tief gefühlsmässig erregt werden, und durch die damit verbundene "Spannung" (oder "Bereitschaft"), die Ursache sind, dass die Vorstellung oder das In-erleben zum "Dasein" kommt. Dass wir dies tun, hängt natürlich ab von der besonderen Art der anderen Teile der gegenständlichen Gesamtheit und (wie in späterer nachdenkender Zergliederung erkannt werden kann) von "unserer eigenen Befähigung", und, nicht zum wenigsten, auf unserer Erziehung und Selbstzucht. — Und endlich, wir wir schon früher hervorgehoben haben, wir können trotz unserer "Spannung" oder "Bereithaltung" nichts "erzwingen". Letzten Endes muss man die "Erleuchtung" doch als eine Art "Gutglück" oder "Gnade" anerkennen.

Zunächst ist "Gott", so "erlebt", nicht so sehr eine *Ursache* von Werten in unserem Leben oder Weltall als schon an sich selbst ein Gut oder Wert, — ein "an sich wertvolles Gut", — eine unmittelbare Grundlage für, oder eine Ursache von, Lustgefühl (oder Freude oder Glückseligkeit oder wie man es unter verschiedenen Umständen zu bezeichnen vorziehen mag). Auch diese Wirkung ist anders und anders, je nach unserer natürlichen Anlage, unseren früheren Erlebnissen und gegenwärtigen Zuständen, — und der besonderen Einzelart "Gottes", wie er von uns "erlebt" wird. Somit gibt es zahllose verschiedene Wege und Höhestufen.

Eine andere Weise in der "Gott" (wenigstens als "etwas Vorgestelltes" eine Ursache von Werten sein kann, ist als eine Annahme (Hypothese) zur Erlangung von Wissen, als ein Mittel zur "Vorauserkennung" von zukünftigen Folgen, oder zum "Verstehen" der

## *Grundfragen der Philosophie*

Ursachen gegenwärtiger Sachlagen. — Die “Naturwissenschaft” innerhalb ihres (umgrenzten) Forschungsgebietes von “körperlichen Dingen” ist sich nun im Allgemeinen einig, dass sie für ihre besonderen Zwecke “eine solche Hypothese nicht bedarf”. Und dies bezieht sich auch auf das “direkte Eingreifen” in den Verlauf der Vorgänge im körperlichen Weltall. — Aber die Philosophie mit ihrem weiteren Feld kann erkennen, dass “dieses Erlebnis”, wenn es vorkommt, uns in der Tat eine Gesamtreichheit gibt und somit eine “Einsicht” von einer Art und Tiefe, die wir sonst nicht haben würden. — Wahrscheinlich ist die Wirkung unmittelbar eine in unserem Gefühlsleben, unserem Ich-Bewusstsein, so dass es dann dies ist, das unserem “Denken” zu Gute kommt, — dies musste aber auch als für “naturwissenschaftliches Denken” gultig erkannt werden, so wie auch für dichterische und künstlerische Geisteserzeugnisse.

Eine weitere Weise in der “Gott”, in unserem Leben oder Weltall “erlebt” (und somit “daseiend”), die Ursache von Werten sein kann, könnte die “lebenspraktische” Weise genannt werden “Gott haben”, wenigstens “Gott in rechter Weise haben”, bringt uns in unserem Leben ganz unzweifelhaft zunächst die Gefühlswirkung von Ruhe, Glücklichkeit, Hoffnung, Mut, usw., und dann auch hierdurch Gesundheit und grössere Leistungsfähigkeit im Allgemeinen, sowie auch das “Hereinkommen” von Wahrheit und Schönheit und Menschenliebe.

Von diesem Standpunkt aus ist es kaum angebracht von “Gott” als von einem “Postulat” zu reden. Er ist etwas, das an sich, sowie auch durch seine Wirkungen, geliebt wird, — sowohl als höchstes Gut wie auch als höchstes Mittel.

Noch weniger ist “Gott”, also erlebt, eine “blosse subjektive Wahnvorstellung”. In einem “richtigen” religiösen Leben (oder Weltall) ist “Gott” etwa durchaus “Wirkliches” (in dem hier zuständigen Sinne des Wortes) und sein Zustandebringen von Wirkungen ist eine der allergrundmassigsten Gesetze, — nicht direkt von unserem “materiellen” Weltall, und auch nicht ausschliesslich von unserem “geistigen” Weltall (insofern dies als “etwas ganz anderes” dem materiellen gegenübergestellt wird), sondern von “unserem Leben”, “unserem Weltall”, — “dem Weltall” in seiner Gesamtheit.

Es hangt natürlich so sehr viel davon ab, dass wir “Gott” auch “richtig” erleben. Und dies ist nicht nur eine Sache von dem, was man die feinen (um nicht zu sagen die spitzfindigen) Unterscheidungen innerhalb des gedanklichen Inhalts nennen könnte, — denn in der Tat ist oft der “schlichte Glaube” eines einfachen Menschen wirkungsvoller zum Guten in seinem Leben als das hochunterschiedliche Gedankengebilde des grübelnden Theologen oder Philosophen. Der “Beweis”, dass man “Gott in rechter Weise” hat, besteht in der Tatsache, dass “Gott” schliesslich diese Segenwirkungen erbringt.

Wir müssen aber erkennen, dass das, was wir “begleitende

### *Einige letzte Fragen*

Bedingungen nennen können, wichtige mitwirkende Einflüsse, sogar, in einem Sinne, notwendige Bedingungen, sein können, — unsere Erziehung und Angewohnungen, und (je nach besonderen persönlichen Anlagen) auch solche Dinge wie Gebet, Gottesdienstbrauch (Ritual), und dgl. Es besteht natürlich die nicht geringe Gefahr, dass Gebete, Kirchenbilder, Ritualhandlungen, usw. als Selbstzweck anstatt als Mittel zum Zweck gewertet werden. Damit verbunden ist die Gefahr der Selbstüberschätzung der Beamenschaft der Kirchen. Die angedeuteten Dinge sind nur Mittel zum höheren Zweck. Einigen sind sie wirklich Hilfsmittel. Anderen sind sie mehr oder weniger entbehrlich.

Besonders wichtig ist das, was wir über das Leben, und besonders das "innere Leben" edler Männer und Frauen gelernt haben, sogar in nicht wenigen Fällen von Persönlichkeiten dichterischer Erzeugnisse, aber besonders der eigentlichen Weltgeschichte, — und wiederum besonders, für so viele Menschen, jenes des Nazareners, von dessen "innerem Leben" die "unmittelbare innere Schau" und das tiefe Nachdenken so vieler ernstringender Menschen im Laufe der Jahrhunderte, auf Grund der berichteten Taten und Worte (insofern die überlieferten Berichte, die uns schliesslich zur Verfügung stehen, zuverlässig sind) — und trotz vielerlei Abirrungen, uns ein solch leuchtendes Bild möglich gemacht haben.

Wir müssen natürlich unterscheiden zwischen einem "Glauben haben" und einem "Leben in der Liebe zu Gott" (einem "frommen Leben") Jenes ist nur etwas Erkenntnismässiges, dieses aber nicht nur ein Erkennen, sondern allseitiges bewusstes Leben, — nicht nur ein Glauben, sondern auch ein Fuhlen und Wollen im Lichte des so Geglubten.

Obwohl dann aber der Religionswert der beherrschende Wert ist, ist er doch nicht, streng genommen, der allumfassende Wert, ausser in einem kaum annehmbaren Sinn des Wortes. Die höchste Lebensführung ist eine Sache der harmonischen Einheit aller besten Lebensseiten.

Wollte man in der Zergliederung hierüber hinausgehen, so müsste man eine Darlegung seiner hochsteigensten allgemeinen und besonderen Lebensauschauungen und vorherrschenden Werte und die Art ihrer Zusammenstellung zur "Harmonie" darbieten. Es wäre dies für einen jeden Einzelnen von uns etwas anderes, aber die meisten von uns können auf den Weg zur klareren Erkenntnis geholfen werden und Ermutigung finden durch die Taten und Äusserungen derjenigen, die vor uns mit den Tatsachen des Lebens gerungen haben und unaufhörlich bis zum Lebensende weitergeforscht und Selbstzucht geübt haben.